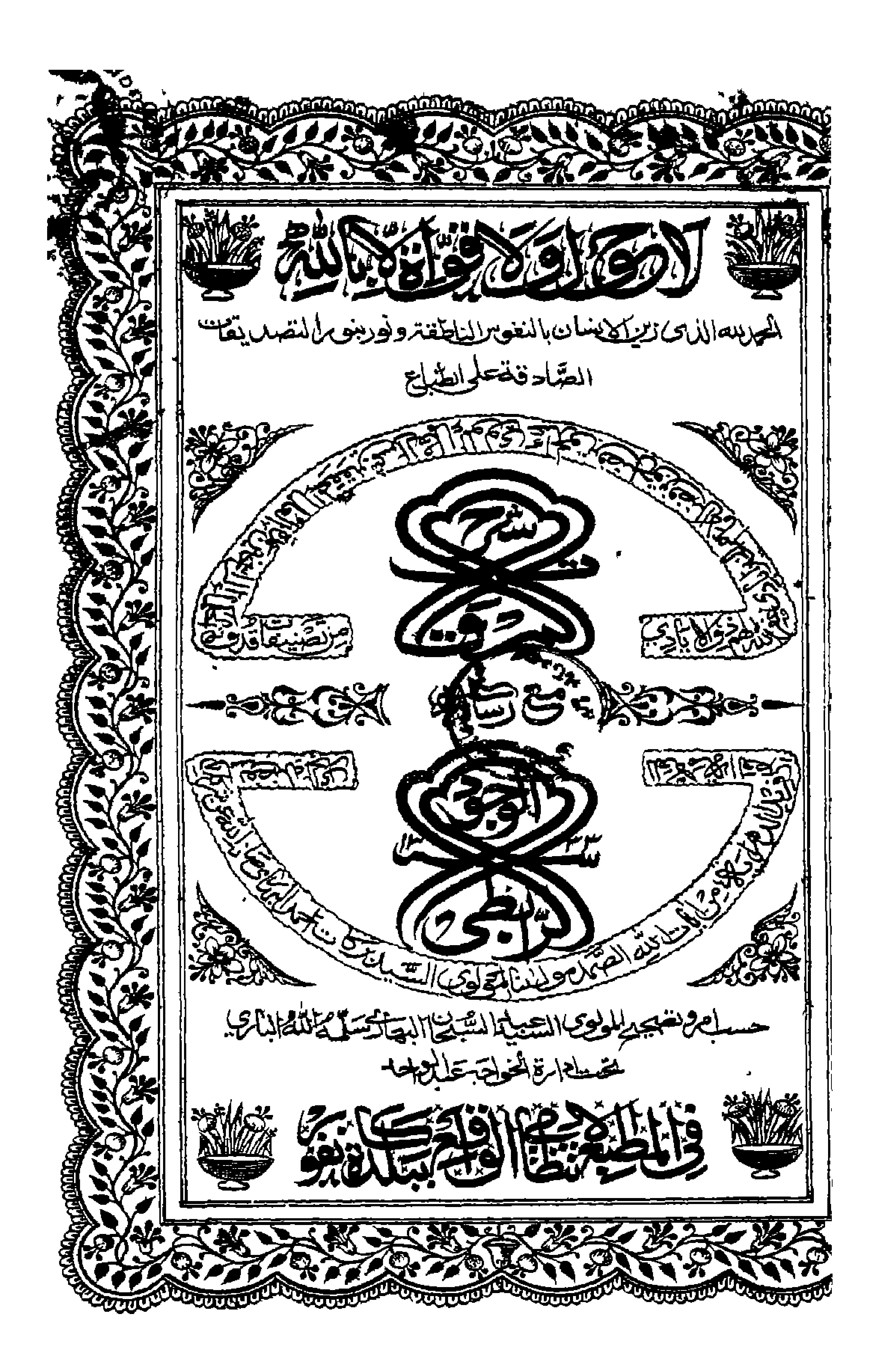
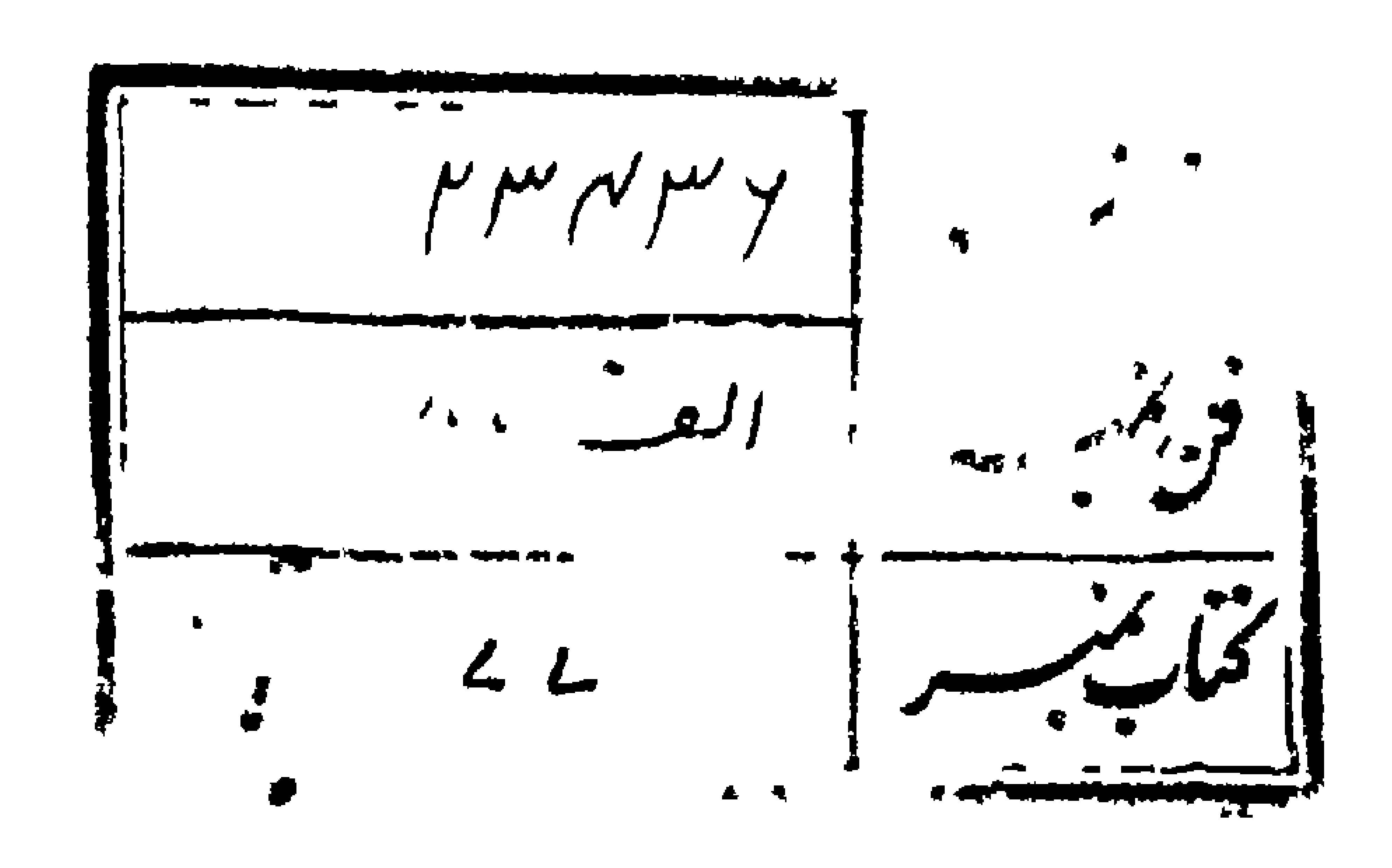


لا حول ولا قوة الا بالله
الحمد لله الذي زين الانسان بالنفوس الناطقة ونور نفوسهم بالتصديقات
الصادقة على الطباع
شرح
مع رسالة
الوجود الرابطي





صح

ما شاء الله لا قوة الا بالله

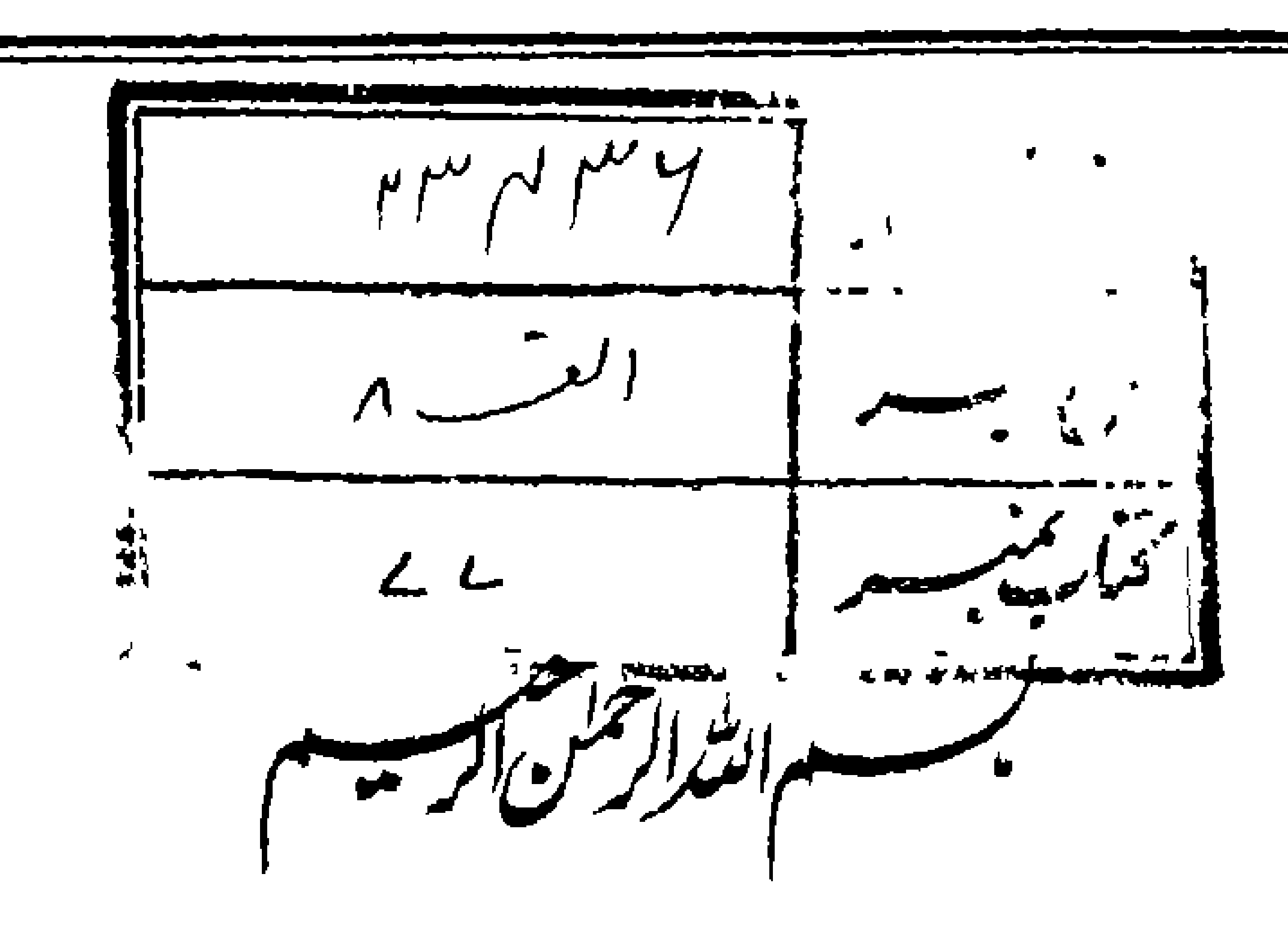
حسب فرمایش جناب مولوی عبد السبحان صاحب بہاری سلمہ الله الباری

شرح مرقات

باہتمام خاکپای انام محمد عبد الواحد غفر له الله الماجد ماہ ربیع الآخر سنہ ۱۳۳۳ھ

در مطبع نظامی واقع کانپور طبع شد

فهرس مضامين الكتاب



الحمد للہ الذی تعالت عن التجدد ذاتہ الاحدیۃ الصمدیۃ وتقدست عن التبدد صفاتہ الازلیۃ الابدیۃ والصلوۃ والسلام
علی رسولہ الذی ارسل بدلائل حجج وانزل علیہ قرآن عربی غیر ذی عوج وعلی آلہ الاطہار وخلفائہ الاختان منہم والاصہار
وعلی سائر المہاجرین والانصار وبعد فلما کانت الرسالۃ الموسومۃ بالمرقات صحیفۃ لطیفۃ ثمینۃ بان تمیق بماء الابریز علی
صفائح الباب ارباب الفہم والتمیز شرحتہا شرحا عسی ان یفضیہ الاعلام المہرۃ والمفلقون السحرۃ وان لم یستعذ بہ الافہام الملوفۃ
والاحلام العسوفۃ وجعلتہ تحفۃ لحضرۃ من مہد مہاد المن والاحسان علی قبائل الانسان وفتح ابواب الایادی والنعم علی
ارباب العلوم والحکم وضرب اطناب دولتہ علی السبع الشداد وقام بامر الملک علی نہج الاستقامۃ والسداد وبابہ مناخ مطایا
الآمال جنابہ مآل اصحاب الکمال یسجد لسدتہ السنیۃ جباہ المخائلین وتحمد لنعمۃ العلیۃ شفاہ الاسافل والعالین الامیر ابن الامیر
ابن الامیر نواب محمد کلب علیخان بہادر ادام اللہ دولتہ واقبالہ ما خوی نجم طالع وہوی کوکب ساطع ولما کان حالی
تقعد لی عن اہداء تحفۃ دنیاویۃ تذکرت ما قال ابو الطیب شعر لا خیل عندک تہدیہا ولا مال فلیسعد النطق ان لم یسعد الحال
فاہدیت + ما علقتہ مع قلب کامد + وطبع خامد + وفکر جامد + بحضرتہ لیبقی متوشحا + باسمہ الشریف بتجار الدہور + ولا یفنی بفناء
الاعوام والشہور + فان ہب علیہ قبول القبول فہو غایۃ المامول وہا انا اشرع فی المقصود متوکلا علی ولی الخیر والجود
فاقول قال المصنف العلامۃ قدس سرہ مقدمۃ اعلم ان العلم الخ المراد بالعلم العلم الذی ہو المقسم للتصور والتصدیق و
قد اجمعوا علی ان المنقسم الی التصور والتصدیق انما ہو العلم الحصولی واختلفوا فی کون العلم الحصولی القدیم تصورا او
تصدیقا فمنہم من توہم ان العلم القدیم لا یکون تصورا ولا تصدیقا فجعل المقسم للتصور وللتصدیق العلم الحصولی الحادث
واستدل علی ما ذہب الیہ بوجوہ منہا انہ لو کان العلم القدیم تصورا وتصدیقا لکان بدیہیا ونظریا ایضا لاختصاص التصو

والتصديق بالبديهي والنظري وفيه نظر ظاهر اذ اختصاص التصور والتصديق بالبديهي والنظري مم لجواز ان يوجد تصور
وتصديق من غير اتصافهما بالبداهة والنظرية ومنها انه لو كان كذلك لكان المقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي
حادثا كان او قديما فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى عند تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري ولا
لا شناعة في التخصيص مرتين اصلا لا سيما عند قيام البرهان على عدم اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث
وامتناع اتصاف العلم القديم بالبداهة والنظرية ومنها ان الانقسام الى البداهة والنظرية لا يجري الا في العلم
الحصولي الحادث فلا بد من تخصيص المقسم به والا لم يكن التقسيم حاصرا قال المحقق الدواني الانقسام يجري في المطلق
ان لم يجر في كل نوع منه فلا حاجة الى التخصيص مع ان التعميم انسب لقواعد الفن وانت تعلم ان الانقسام انما يجري
في المطلق الا باعتبار تحققه في ضمن الفرد الخاص فالانقسام والانحصار بالذات ليس الا للخاص واما المطلق فلا يثبت
له ذلك الا بالعرض فلا يصح انقسامه الا بعد التخصيص فالتعميم الا بحسب اللفظ والمحققون منهم ذهبوا الى ان المنقسم الى
التصور والتصديق انما هو العلم الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما واما الى البديهي والنظري فانما هو الحادث
منه اما الاول فلان القدم والحدوث في العلم من ذنابات القدم والحدوث في موضوعه فان الموضوع ان كان
غير مسبوق بالعدم متعاليا عن ان يسبق الجهل على علمه كان العلم قديما والا كان حادثا فلا يتصف العلم بالقدم والحدوث
الا من قبل النسبة الى موضوعه فالنسبة الى الموضوع ليست بمقومة لحقيقة العرض وماهيته فالقدم والحدوث ليسا من
الفصول المقومة لحقيقة العلم بل من العوارض اللاحقة لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف الحقائق فيجوز
اختلاف العلم بالقدم والحدوث ان لا يكون العلم القديم تصورا وتصديقا واما الثاني فلان البداهة والنظرية
متقابلان تقابلا اصطلاحيا وهو منحصر في اربعة اقسام الايجاب والسلب والتضايف والتضاد والعدم والملكة و
ليس بينهما تقابل الايجاب والسلب اذ من المستحيل ارتفاع المتقابلين بالايجاب والسلب عن شيء والموجودات
الاعيانية خالية عنهما ولا تقابل التضايف لامكان تعقل احدهما بدون الآخر فهما اما متضادان وهذا على تقدير
كون البداهة وجودية كالنظرية او متقابلان بالعدم والملكة ان كان احدهما وهي النظرية وجوديا والآخر عدميا
والبداهة عدميا ولا يمكن اتصاف العلم القديم بالنظرية لاقتضائها الحدوث وسبق العلم واذا لم يتصف بالنظرية فلا
اتصافه بالبداهة اما على الاول فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بامكان الاتصاف بالضد الآخر واما
على الثاني فلان المتصف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة واذ لم يصح للاتصاف بالملكة لم يصلح للاتصاف
بالعدم فالبداهة والنظرية من خواص العلم الحصولي الحادث وههنا كلام طويل قد استوفيناه في حواشينا على حواشي

شرح الرسالة القطبية قوله يطلق على معان الخ اعلم انا اذا علمنا شيئا يتحقق امور الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
وحصول تلك الصورة في العقل وقبول النفس لتلك الصورة والاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم فبعد الاتفاق
على ان العلم الذي هو منشاء الانكشاف حقيقة ما يكون تصورا او تصديقا بديهيا ونظريا وكاسبا ومكتسبا من الحد والبرهان
ومتصفا بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اختلفوا في ان ما هذا شانه هل هي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
او حصولها او قبول النفس لها او الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم والى كل ذهب ذاهب فالعلم الذي هو منشاء الانكشاف
يطلق على معان بناء على اختلاف المذاهب وليس اطلاق العلم على المعاني المذكورة مبنيا على اختلاف عباراتهم كما ظن
وبهذا ظهر ان النزاع ليس لفظيا بل معنوي من قبيل النزاع في كون المكان هو السطح او البعد فكما انهم عرفوا المكان اولا
بامارات مسلمة فيما بينهم مثل نسبة الجسم اليه بكلمة في وصحة انتقال الجسم منه واليه وغير ذلك ثم اختلفوا في ان ما هذا شانه هل هو
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي او البعد المجرد او غير ذلك كما هو مشروح في موضعه
كذلك عرفوا العلم اولا بامارات مسلمة فيما بينهم ثم اختلفوا في حقيقته قوله احدها حصول صورة الشيء في العقل اطلاق العلم الذي
هو منشاء الانكشاف على هذا المعنى لا يخلو عن الخلل اما اولا فلان العلم حقيقة واقعية محصلة والحصول معنى اعتباري انتزاعي
لكونه نسبة بين الصورة والعقل والانتزاعيات لا حظ لها من الوجود قبل الانتزاع الا بمنشا انتزاعها فيكون منشاء الانكشاف
حقيقة منشا انتزاعها والا يلزم كون العلم امرا انتزاعيا اعتباريا متوقفا على انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر واما ثانيا
فلما قيل ان الحصول معنى مصدري والمعاني المصدرية ليست لها افراد سوى الحصص وهي تكون متفقة بالحقيقة
اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي حصص له فلو كان العلم عبارة عن حصول الصورة يلزم كون التصور
والتصديق الذين هما فرداه متفقين نوعا وهو باطل كما سيظهر انشاء الله تعالى واما ثالثا فلانه يلزم على هذا ان يكون العلم خارجا
عن المقولات لان الحصول كالوجود من الامور العامة وهي لكونها بسائط ذهنية خارجة عن المقولات وان كانت
اعراضا كما سيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى وبهذا ظهر سخافة ما اشتهر ان العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل من مقولة الاضافة واما رابعا فلان الحصول صفة للصورة فيلزم على تقدير كونه علما ان تكون الصورة عالمة لان
العالم هو الموصوف بالعلم واجاب عنه العلامة التفتازاني بان المعرف المجموع اعني حصول الصورة في العقل لا مجرد
الحصول والعالم كما يتصف بالعلم كذلك يتصف بحصول الصورة في عقله الا انه لتركبه لا يمكن اشتقاق الفاعل منه بخلاف
العلم وهذا الكلام لا يدري محصله لانه ان اراد بكون المعرف المجموع وكونه صفة للعالم ان العلم عبارة عن هذا المركب
التقييدي اعني حصول صورة الشيء في العقل فلا يخفى سخافته لان هذا المركب التقييدي لكونه امرا اعتباريا انتزاعيا ينتزع

في الخارج كانت في موضوع ولا يكون فيها اقتضاء القسمة والنسبة والثاني ما هو اعم من المقولة ومعناه عرض موجود في الموضوع بحيث لا يقتضي القسمة والنسبة والعلم كيف بهذا المعنى وهو عرض عام يعرض لجميع المقولات في الذهن واورد عليه بان اطلاق الكيف على معنيين لم يعهد في كلامهم ولو سلم فيشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص فان الاولى مقتضية للنسبة والثانية للقسمة فلا يصدق عليهما الكيف اصلا لا بمعنى المقولة ولا بهذا المعنى المخترع على انهم قد صرحوا ان العلم من مقولة الكيف واجاب الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني بانه اذا حصل شيء في الذهن ينقلب الى العرضية ويصير من مقولة الكيف بناء على تقدم مرتبة الوجود على مرتبة المهية ورده المحقق الدواني في حاشيته الجديدة على شرح التجريد بكلام مبسوط محصله ان انقلاب المهية غير معقول انما المعقول من الانقلاب ان ينقلب المادة من صورة الى صورة اخرى او المعروض من صفة الى اخرى وتقدم الموجودية على المهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب لان العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها واورد عليه بعض المدققين بان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية وبقائها على الاول يرجع قوله هذا الى القول بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال وهذا ليس بشيء لان اصحاب الشبح والمثال لا يرون انقلاب الحقيقة بل يقولون ان الشيء لا يحصل في الذهن بنفسه انما يحصل شبحه المغاير له بالمهية وهذا المجيب يتوهم ان الشيء بعد حصوله في الذهن ينقلب الى حقيقة الاخرى فقوله هذا لا يرجع الى القول بحصول الشبح والمثال نعم قوله هذا يبطل القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واجاب العلامة القوشجي في شرح التجريد بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فثم يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بنفس شخصية و متشخصا بتشخصات ذهنية وموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان وهو كلي وجوهر ومعلوم واورد عليه كل من نظر في كلامه بان هذا جمع بين المذهبين لان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه ولا يخفى سخافته لان هذا القائم بالذهن صفة نفسانية كالشجاعة والسخاوة وغيرها كما صرح به مغاير للمعلوم ليس شبحا له فان شبح الشيء عبارة عن مثاله المحاكي اياه وبالجملة شبح الشيء عبارة عما يوخذ عنه وهذا القائم غير ماخوذ عن تلك الصورة فهذا الاشكال ساقط عن اصله الا انه يرد عليه انه ذهب الى الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به حيث قال ان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول شيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به انما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وانما ذهب اليه حذرا عن لزوم كون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة وكذا كونه مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج الى غير ذلك من الصفات المتضادة

المتفية عنه بالضرورة فيلزم كون الصور العرضية قائمة بانفسها فى الاذهان اذ الوجدان السليم لا يفرق بين حصول الاعراض فى الذهن وبين حصول الجواهر فيه بان يكون حصول الاعراض فيه على نحو وجودها فى الموضوعات وحصول الجواهر فيه على نحو آخر على انا نمنع قيام الحرارة والبرودة وغيرهما من الاعراض بالذهن فيلزم قيام هذه الاعراض بانفسها فى الاذهان و لزوم جوهرية الصور العرضية ليس باهون من لزوم عرضية الصور الجوهرية بل اشنع منه فهذا من قبيل الهرب عن المطر والوقوف تحت الميزاب وما قيل انهم استدلوا على بساطة النفس بانها تعقل البسيط الذى لا جزء له كالوحدة والنقطة فيجب ان لا تكون منقسمة والا لزم انقسام ما هو حاصل فيها ضرورة استلزام انقسام المحل انقسام الحال فلو لم يكن الحصول فى الذهن عبارة عن الحلول فيه لما لزم من الانقسام انقسام ما هو حاصل فيه ففيه ان هذا الاستدلال غير تام عند العلامة القوشجى كما صرح به فى مبحث النفس من شرح التجريد فما ذكر على تقدير تمامه ليس بحجة عليه وقال بعض المدققين العلم حالة ادراكية تتحقق عند حصول الشئ فى الذهن وذلك لانه اذا حصل شئ فى الذهن يحصل له وصف ويحمل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة علمية وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه فى الخارج ضرورة ان الذات والذاتى لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل من قبيل حمل الكاتب على الانسان فالعرض من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى هذا كلامه ولا يخفى انه فان الحالة الادراكية اما قائمة بالصورة فيلزم كونها عالمة لان العالم ما قام به العلم او قائمة بالنفس فلا تكون عرضية للصورة لا يقال الصورة والحالة حالتان فى محل واحد وحلول الشيئين فى ثالث يستلزم الحمل بينهما كالضاحك والمتعجب الحالين فى الانسان لانا نقول لو صح ما ذكر لزم حمل الحالة على سائر صفات النفس ايضا ويصح حمل التعجب على الضحك والمتعجب غير محمول على مفهوم الضاحك بل على افراده والحال مع المتعجب فى ثالث هو مفهوم الضاحك على ان حلول الصورة والحالة فى محل واحد ليس كليا فكيف يجعل حلولهما فى ثالث مناط الحمل بينهما وتحقيق المقام ان العلم صفة نفسانية منضمة الى العالم كالشجاعة والسخاوة وغيرهما اذ لو كان صفة انتزاعية فلا تكون منشأ للانكشاف الا بمعنى ان منشأ انتزاعها منشأ للانكشاف والمنشأ لا يخلو اما ان يكون هى الصورة الحاصلة فيلزم ان يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وقد وضح بطلانه واما ان يكون صفة انضمامية اخرى فيكون العلم عبارة عن تلك الصفة الانضمامية ثم ان تلك الصفة مغايرة للصورة تغايرا ذاتيا وليست عبارة عن الشبح الحاصل فى الذهن لكونها حقيقة واحدة بخلاف الشبح فانه ليس حقيقة واحدة بل شبح كل شئ عبارة عن مثاله الحاصل فى الذهن المخالف له بحسب الحقيقة ومما قال بعض الاعلام المراد بالشبح الحالة الادراكية لا يدرى محصله اذ العلم صفة ذات اضافة فتحققه يستدعى تحقق ما يضاف هو اليه اعنى المعلوم وليس هو الموجود فى الخارج والا لانتفى العلم بانتفائه مع انه قد يعدم المعلوم

النظر

مع بقاء العلم فالمعلوم هي الصورة الحاصلة في الذهن لست اقول الصورة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي مع قطع
عن الاكتناف بالعوارض الذهنية كما هو المشهور اذ لا وجود للصورة بهذا الاعتبار الا في لحاظ العقل فعلى تقدير كون الصورة الماخوذة
بهذا الاعتبار متعلق العلم يلزم انتفاء العلم اذا لم يلاحظ الصورة بخصوص تلك الملاحظة وبطلانه اظهر من ان يخفى على من له فهم سليم
فتامل في هذا المقام فانه من مداحض اقدام الاعلام قوله وثانيها الحاضر عند المدرك هذا التعريف يقتضي للادراك شامل للحضوري
والحصولي فيجمع انحاء من العلم بالوجه وبالكنه وبكنهه وتفصيله ان الحاضر عند المدرك ان كان نفس الشيء بلا توسط الصورة فهو العلم
الحضوري وهو عين المعلوم ذاتا واعتبارا لانه انما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم والحاضر انما هي نفس الذات لا الذات الماخوذة
مع الحيثية اية حيثية كانت لانها انما تحضر عند المدرك اذا لوحظت مع تلك الحيثية فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا حضوريا
واما القول بان ذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري كما صدر عن بعض المدققين فغير ظاهر وبالجملة المعلوم في العلم الحضوري
نفس الذات وهي العلم بلا تغاير اصلا فالعاقل والمعقول والعقل في علم الشيء بنفسه واحد محض بحسب المصداق وان كانت مفاهيمها
متغائرة ويظهر من كلام المحقق الدواني في حاشيته القديمة ان بين مصداق العاقل والمعقول في علم الشيء بنفسه تغايرا بالاعتبار كما
في المعالج والمعالج وقد شنع عليه الناظرون تشنيعا بليغا وقد فرغنا عن استقصاء هذا البحث في حواشينا على حواشي شرح الرسالة
القطبية وان كان الحاضر عنده صورة الشيء فهو العلم الحصولي وح لا يخلو اما ان يكون الحاضر عنده صورة نفس الشيء
فهو العلم بكنه الشيء او يكون الحاضر ذاتيات ذلك الشيء بحيث تكون مرآة للملاحظة فهو علم الشيء بالكنه او يكون الحاضر وجها من
وجوهه وعرضيا من عرضياته بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشيء وبالعرض الى وجهه الذي هو مرآة للملاحظة فهو
علم الشيء بالوجه والتحقيق انه لا فرق بين العلم بالكنه وبكنه الشيء في نحو الادراك حتى يعد قسما على حدة والقول بان الحاصل
في العلم بالكنه ذاتيات الشيء بحيث تكون مرآة للملاحظة من دون ان يحصل نفس الشيء بنفسه اذ يلزم على هذا ان لا
يفيد الكسب علما بل الالتفات والملاحظة فقط فالصواب ان يقال العلم على نحوين الاول العلم بالكنه سواء حصل بعد حصول
العلم بذاتيات الشيء او حصل بدونه والثاني العلم بالوجه وبعض المدققين قد ربع القسمة وقال الصورة العلمية من الشيء
قد تكون مرآة للملاحظة وهي تنقسم الى التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات و
متغايرين بالاعتبار فالتصور بالكنه وان كانا بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون مرآة للملاحظة وهي تنقسم الى العلم
بالكنه للشيء والعلم بوجه الشيء فان تعلق العلم بالشيء من حيث هو فالعلم بكنه الشيء وان تعلق بوجه من وجوهه فالعلم بوجه الشيء
وفيه ما افاده بعض الاكابر قدس سره ان المقصود من الوجه في العلم بوجه الشيء اما ذو الوجه فهو من قبيل علم الشيء بالوجه او هو الوجه
وح المعلوم اما الوجه فقط فهو علم كنه الوجه فهو من قبيل العلم بكنه الشيء او الوجه وذو الوجه كلاهما وهو صريح البطلان لان ذا الوجه

ليس بحاصل في هذا النحو من العلم ولا هو ملتفت اليه وكون الشئ معلوما من دون ان يحصل هو ويلتفت اليه باطل قطعا على ان
اعتبار العلم المتعلق بوجه الشئ من غير التفات الى ذي الوجه من اقسام العلم بالشئ وعدم اعتبار العلم المتعلق بالحد من غير التفات
الى المحدود قسما منه مع انه احرى بالاعتبار تحكم بحت كما لا يخفى على المتفطن **قوله** وثانيهما قبول النفس للصورة اعلم ان المشهور
ان العلم بهذا المعنى من مقولة الانفعال ويرد عليه ما افاد الاستاذ العلامة ابي قدس سره ان مقولة الانفعال عبارة عن التأثر
التجددي اي قبول الاثر يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ الاولى في تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون دالا
على التجدد وتلك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ في طبيعيات الشفاء وقبول النفس للصورة ليس من هذا الباب ولعل
منشاء الاشتباه اشتراك لفظ القبول بين مطلق الاتصاف بشئ وبين الاتصاف على سبيل التدريج ثم العلم على هذا التفسير يكون
معنى اعتباريا وهو خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية **قوله** وخامسها الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم هذا المذهب
يعزى الى جمهور المتكلمين واورد عليه بوجوه منها ان الكلام في العلم الذي هو منشاء الانكشاف حقيقة والاضافة امر انتزاعي
لا يصلح لكونها منشاء الانكشاف الا بمعنى ان منشاء انتزاعها منشاء الانكشاف اذ لا تحقق للانتزاعيات الا بمناشيها فيعود
الانكشاف حقيقة منشاء انتزاعها ومنها ان حدوث الاضافة بين الشيئين الموجودين قبل الاضافة من دون تجدد امر في
احد الجانبين ممتنع اذ الاضافة ليست من الامور المتأصلة الوجود فلا بد في علمنا بالاشياء بعد عدم علمنا بها من حدوث شئ فينا
غير الاضافة ولا يكفي ايضا في علمنا بالاشياء المتعددة بما هي متعددة امر واحد بل يجب ان يكون الامر الذي به يقع لنا الاضافة
العالمية بالاشياء امورا متعددة حسب تعدد المعلومات متميزة حسب تميزها ضرورة ان علمنا بزيد غير
علمنا بعمرو ولا يغني احد العلمين عن الآخر فلكل معلوم صورة تطابقه وفيه نظر لا يخفى على المتأمل ومنها ان الاضافة لا تعقل
الا بين شيئين والمعلوم قد يكون معدوما في الاعيان فيلزم ان لا يتعلق به العلم ومنها ان العلم ح يكون عبارة عن معدوم
محض ولا شئ بحت ومنها ان العلم لو كان اضافة لتوقف على تحقق المنتسبين مع انا ندرك ما ليس بموجود في الخارج ولا بد له
من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واورد عليه بانا لا نسلم ان ذلك الشئ يجب ان يكون موجودا في الذهن لم
لا يجوز ان يكون صورة قائمة ببعض الاجرام العلوية والعقول العالية اذا التفتت النفس اليها وارتفع الحجاب بينها
وبين النفس تعقلها وهذا مع كونه غير نافع للمتكلمين ليس بشئ فان القول بانا عالمون بالصور القائمة بالاجرام العلوية
او العقول العالية سفسطة واما القول بان هذا النحو من التحقق ليس كافيا لانا نعلم بداهة ان علمنا بالاشياء المدركة لنا
لا يتغير وان فرض انتفاء الاجرام العلوية او العقول العالية ليس بشئ لانها مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الامور
الخارجية والذهنية فعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء علمنا قطعا واعلم ان المحققين من المتكلمين ذهبوا الى ان العلم صفة

ذات اضافة ومناط انكشاف المعلوم تعلق هذه الصفة به وهذا بالحقيقة قول بكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية وقد
عرفت انه الحق لكن يلزم عليهم تعلق العلم بالمعدوم المحض اذا كان المعلوم معدوماً في الاعيان لانكارهم الوجود الذهني و
التزام هذا مشكل جدا **قوله** وهو العلم الذي هو المقسم سواء كان حصوليا او حادثا منه **قوله** تقسيم انقساما اوليا حقيقيا
قوله الى قسمين متباينين بحسب الصدق لا بحسب التحقق ضرورة اجتماع التخييل والاذعان في القضية المذعنة **قوله** احدهما
يقال له التصور وهو علم غير الاذعان تعلق بكل شئ اذ لا حجر فيه فيتعلق بكنه التصديق ايضا اذ هو حقيقة امكانية لا حجر في اكتناهها
ولا يلزم ان يكون متحدا معه نعم تشكل الامر على من قال باتحاد العلم والمعلوم كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ثم التصور لا يخلو
اما ان يتعلق بالمفرد او بالنسبة والاول ان كان بالحس الظاهر فاحساس فهو اما بصر او شم او ذوق او لمس او سمع والا فاما
ان يتعلق بالصور المخزونة في الخيال فتخيل او بالمعاني الجزئية فتوهم او بالكليات فتعقل والثاني ان كان من غير تجويز احد
الجانبين فتخييل وان كان ترددا فيهما فشك وان كان ادراكا مرجوحا فوهم وان كان تكذيبا لها فانكار ويظهر من
كلام السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع ان التكذيب بالنسبة الايجابية هو التصديق بالنسبة السلبية واورد
عليه بان تكذيب النسبة الايجابية عبارة ان تحصيل في الذهن انها غير مطابقة وتصديق النسبة السلبية هو ان تحصيل
في الذهن ان تلك النسبة واقعة او مطابقة الا ان يقال غرضه ان بين تصديق احد النسبتين وتكذيب الآخر تلازما ويعلم
ان التصور نوع اضافي تحته هذه الانواع فلا يرد ما قال الفاضل اللخوانساري في حواشي الحاشية القديمة ان الشك والوهم
والتخييل انواع متخالفة فما الوجه في جعل الجميع نوعاً واحداً والتصديق نوعا آخر ولا حاجة الى ما اعتذر عنه بان اختلافها ليس
في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعاً واحداً لاشتراكها في طريق الكسب والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكه معها ولا الى
ما قال بعض المدققين ان المراد بكون التصديق نوعا مخالفا للتصديق عدم اتحاده مع التصديق نوعاً **قوله** وثانيهما يعبر عنه
بالتصديق التصديق لا يخلو اما ان يكون مطابقا للواقع اولا والاول لا يخلو اما ان يقبل الزوال فهو التقليد والا فهو اليقين
والثاني الجهل المركب وغير الجازم الظن وهو عبارة عن العلم الراجح والمرجوح لانه يتعلق بقضية واحدة والنسبة الواحدة
يستحيل ان تكون راجحة ومرجوحة واعلم ان المص العلامة قدس سره جعل التصديق قسماً من العلم والادراك لا كما زعم البعض
ان التصديق كيفية غير ادراكية تلحق عقيب الادراك واستدل عليه بوجهين الاول انا اذا شككنا في قضية ثم حصل لنا الجزم
بها لا يتغير الالتفات الاول فعلم انه ليس بادراك والجواب ان النسبة حين كونها مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من
الادراك الاول التخييل والثاني الشك والاذعان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الشك والاذعان
وبقاؤه يبقي الالتفات فان قلت يلزم على هذا ان يكون للنسبة الجزئية صورتان متخالفتان بالنوع في الذهن وهو

محال اذ الصورة متحدة مع ذي الصورة بالذات قلت قد عرفت فيما سبق ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة
في الذهن المتحدة مع ذي الصورة الثاني انا كثيرا ما نذعن القضايا اثر ما نشك فيهما فلا يزيد على ادراكاتنا الحاصلة
لنا حين الشك ادراك آخر حين الاذعان بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق وفيه انه يزيد الادراك التام بالنسبة
ويزول الادراك المتردد نعم لا يزيد صورة اخرى فالحق ان التصديق كيفية ادراكية كالتصور وقسمة العلم الى التصور
والتصديق قسمة حقيقية لا مجازية كما اشرنا اليه بل التصديق اقوى انحاء الانكشاف والتصور من اضعفها فكيف
يذهب وهم عاقل الى انه ليس بعلم وادراك على انه قد صرح المحققون ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي
واهل اللغة قاطبة يعبرون عن معنى الاذعان والقبول الذي هو المعنى بالتصديق بالعلم حيث يقولون علمت زيدا
قائما وظاهر انهم لا يريدون بالعلم المتعدي الى المفعولين الا التصديق والاذعان ثم ان العلم عند العقلاء اجل الكمالات
الباقية ببقاء النفس الناطقة ولا شك ان التصديقات اليقينية اشرف من التصورات فاذا انحصر العلم في التصور يلزم
ان يكون غير العلم اجل منه في الكمالية وهذا باطل قطعا قد صرح الشيخ في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من الشفاء
بكون التصديق علما وكونه متفاوتا بالشدة والضعف بحدوث الانكشاف التام وامكان احتمال النقيض تارة وفعلية كما يظهر بالمراجعة اليه
ما قال في الاشارات ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه
مساوية لقائمتين فمعناه ان من المعلومات ما يعلم تصورا ساذجا ومنها ما يعلم بالعلمين التصور والتصديق وهي القضايا المصدقة وان لم يتعرض الشيخ لتقسيم
العلم في الاشارات فلعله انما لم يتعرض لشهرة ان العلم منقسم الى التصور والتصديق وتحصيره فيهما وغرضه فيها ان العلوم لا تتعلق بالتصديق الا مع التصور
والتصور قد يتعلق به بدونه ايضا ثم انه قال في النجاة كل معرفة وادراك فاما تصور واما تصديق وهذا نص على كون
التصديق علما قوله ايقاعا وانتزاعا اعلم ان لفظ الايجاب والسلب والايقاع والانتزاع والاسناد كل واحد منها قد
يطلق على النسبة التامة حملية كانت او شرطية اتصالية او انفصالية وقد يطلق على ادراك تلك النسبة على وجه الاذعان
ولما كان هذه الالفاظ موهمة بحسب اللغة ان للنفس بعد تصور النسبة فعلا صادرا عنها زعم اكثر المتأخرين ان الحكم
فعل من افعال النفس والحق ما قال شارح المطالع ان الحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه
ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو من مقولة الكيف
كيف لا وقد ثبت في الحكمة ان الافكار ليست موجدة للنتائج بل هي معدات النفس لقبول صورها العقلية عن واهب
الصور ولولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك قوله وقد يفسر الحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها ظاهر هذا التفسير لا يصح
الا على رأي المتأخرين ضرورة ان وقوع النسبة يغاير النسبة بنفسها وهم قد قالوا بالنسبة التقييدية التي هي مورد الوقوع

عدا الا وقوع وسموا النسبة بين بين وسيجيء تقرير مذهبهم مع ما فيه ان شاء الله تعالى ويمكن ان يراد بوقوع النسبة نفس الحكم
الذي هي النسبة التامة الخبرية ثم ان النسبة التامة الخبرية من حيث انها متحققة بين الطرفين مع قطع النظر عن حصولها
في الذهن تسمى بالوقوع واللاوقوع ومن حيث انها حاصلة في الذهن تسمى بالايقاع والانتزاع فالتغاير بينهما اعتباري
كما نص عليه العلامة التفتازاني في بعض كتبه قوله واما التصديق فهو على قول الحكماء عبارة عن الحكم المقارن للتصورات
هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول لانه لا ريب ان التصديق حقيقة واقعية محصلة وليس من الحقائق الاعتبارية فهو ليس الا شيئا
واحدا لا مجموع اشياء والمجموع المركب من التصورات الثلثة او الاربعة لا شك في كونه امرا اعتباريا اذ هذه التصورات
ليست بعضها محتاجا الى البعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحد مع البعض حتى يكون التصديق
مركبا منها تركيبا ذهنيا وما قال بعض الاعلام ان جميع اجزاء التصديق موجودة فلا وجه لكونه من الاعتباريات ففيه نظر
لان كون المركب اعتباريا لا يتوقف على كون اجزائه اعتبارية بل المركب الاعتباري عبارة عما لا يكون بين اجزائه احتياج
وان كان كل جزء منها موجودا في الخارج اذ لا يكون وحدته حقيقية بل بمجرد اعتبار العقل كالعسكر من الافراد والعشرة
من الاحاد وعلى ما ذكره هذا البعض يلزم ان يكون الحجر الموضوع بجنب الانسان مركبا حقيقيا لكون كل جزء منه موجودا
في الخارج فتامل ولا تزل قال السيد المحقق قدس سره تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتياز كل واحد منهما عن
الآخر بطريق خاص يستحصل به فان الادراك المسمى بالحكم ينفرد بطريق خاص يوصل اليه وهو الحجة المنقسمة الى اقسامها و
ما عدا هذا الادراك له طريق واحد يوصل اليه وهو القول الشارح فتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة
الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصال بالقول الشارح فلا فائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا
من العلم المسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص فمن لاحظ مقصود الفن اعني بيان الطرق الموصلة
الى العلم لم يلتبس عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز في الطرق فيكون الحكم احد قسميه المسمى بالتصديق لكنه
مشروط في وجوده الى ضم امور متعددة من افراد القسم الآخر كما قال فالتصورات الثلث الخ واعلم ان التصديق
على هذا التقدير نوع من العلم مباين للتصور بالذات لا بحسب المتعلق فقط كما زعم المتاخرون اما اولا فلان لوازم
التصور والتصديق مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والقول بانه يجوز ان يكون اللوازم
لوازم الصنف او الوجود لا يخلو عن التحكم وما قيل ان اللوازم معلولة للملزومات واختلاف المعلول يستلزم
اختلاف العلة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ففيه انه يكفي لصدور الكثير كثرة الجهات والحيثيات فغاية ما لزم
من اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار وهذا غير مجد اذ المقصود اثبات التغاير النوعي واما ثانيا

فلان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف وهما مختلفان نوعا ولهذا كان اقسام التصديق مختلفة فالتصور والتصديق
مختلفان بالنوع بالطريق الاولى والمتأخرون لما قالوا بتغايرهما بحسب المتعلق واتحادهما بحسب الماهية والحقيقة اورد
عليهم ان اختلاف المتعلق يوجب اختلاف اللوازم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وبان اتحاد العلم يجب
اتحاد المعلوم وفيه ان اتحاد العلم كما يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب اتحاد العلم ايضا والحق ان هذه المفاسد انما
تلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم ثم ان ههنا اشكالا مشهورا تقريره ان التصور قد يتعلق بالتصديق وقد تقرر عندهم ان
العلم عين المعلوم انما التغاير بينهما بالاعتبار فيلزم اتحاد التصور والتصديق بالذات والمفروض انهما نوعان متباينان وقد يجاب
بانه اذا تعلق التصور والتصديق معا بشيء واحد يلزم اتحادهما نوعا والا يلزم كون الشيء الواحد نوعين مختلفين واجيب عنه
بوجوه منها ان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بكل وجه فيجوز ان يكون تعلق التصور بكنه التصديق محالا وهذا ليس بشيء
لما اشرنا اليه سابقا من ان منع امكان تصور حقيقة امكانية مكابرة محضة وما قيل حاصل الاشكال لزوم صدق شرطيتين
متنافيتين ولا يجب في صدق الشرطية صدق المقدم ففيه ان تنافي تاليهما مسلم لكنه لا يستلزم تنافيهما الا ترى انهم جوزوا استلزام
المقدم المحال للنقيضين فيجوز ان يكون تعلق التصور بالتصديق محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر فتامل ومنها ان
اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم التصوري وفيه انه لما جوز انكشاف المباين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجويزه في
النحو الآخر تحكم قال بعض المحصلين لو كان التصور والتصديق عندهم نفس العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
الذي هو متحد مع المعلوم لورد الاشكال لكنهم جعلوا اياهما نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع الشيء اتحاد الانواع معه
لاشتمالها على فصول زائدة والجنس وان وجب حمله على الفصل لكنه يكون عرضا عاما له فلا يلزم من اتحاده اتحاده وانت
تعلم ان اتحاد العلم مع المعلوم لا يمكن الا بان يتعلق به تعلقا نوعيا ولا يمكن تعلقه بالمعلوم الا بتعلق احد نوعيه به وتعلق احد
نوعيه اعني التصور مثلا بالمعلوم مستلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوما على انه اما ان يمكن تصور
التصديق او المصدق به اولا يمكن والثاني باطل بالبداهة الغير المكذوبة والا يبطل قولهم التصور لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء
وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون التصور المتعلق بالتصديق مثلا علما او لا يكون والثاني باطل بالبداهة وعلى الاول يلزم
اتحاد العلم الذي هو التصور مع التصديق او المصدق به فيلزم الاشكال واما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس الخ فلا يخفى سخافته
لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا اعني العلم اتحاده مع المعلوم مستلزم لاتحاد احد نوعيه معه قطعا فيلزم اتحاد احد نوعيه مع
النوع الآخر كما عرفت انفا وقوله والجنس وان وجب حمله الخ في غاية السقوط لانه انما يتم لو كان الجنس متحدا مع الشيء مع
قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان متحدا معه بعد تحصله بالفصل فيلزم من اتحاده اتحاده كما لا يخفى على من له

دراية سليمة قوله والامام الرازي يقول الخ ظاهره مبني على تربيع اجزاء القضية وما قال بعيد هذا والامام الرازي يزعم الخ مبتني
على تثليث اجزائها ويمكن ان يقال المراد بتصورات الاطراف تصور الطرفين اعني تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به كما يدل
عليه قوله فاذا قلت الخ وبالجملة التصديق عند الامام مجموع تصورات اجزاء القضية كما يفهم من كلام الملخص فعلى تقدير
تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم واعلم انه يظهر
من قوله وتصورات الاطراف ان المعتبر في التصديق جزءاً عند الامام هو التصور الساذج المقابل للتصديق اذ تصورات الاطراف
تصورات ساذجة مقابلة له كما زعم العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق تبعا لشارح التلويحات ان المعتبر في التصديق شطراً
او شرطاً هو التصور المطلق المرادف للعلم لئلا يلزم تقوم الشيء بنقيضه او اشتراطه به اذ ليس شيء من تصورات الاطراف ادراكا
مطلقا بل كل منها ادراك مخصوص في نفسه والا لصدق على باقي التصورات ايضا وايضا التصور على تقدير كونه
جزءاً للتصديق جزء خارجي له فلا يمكن ان يكون المطلق بما هو كذلك جزءاً منه ويكون تخصيصه بانضمام الحكم كتخصيص
الحيوان بالناطق فالتصديق على تقدير تركبه من التصورات مركب خارجي والتصورات الثلثة او الاربعة اجزاء خارجية
له وهي متباينة ومباينة للكل كاجزاء السرير فان كل واحد مع قطع الخشب ليس بسرير ولا يلزم منه تقوم الشيء بنقيضه
واما عدم الحكم فهو صفة عارضة للتصور الساذج خارجة عنه كما صرح به السيد المحقق قدس سره والمعتبر في التصديق ذاته فهو
ليس بمعتبر الا في مفهومه ومفهومه ليس بمعتبر في التصديق اذ كم من مصدق لا يعرف مفهوم التصور فمفهومه ليس بمعتبر في
مفهومه ولا في مصداقه بل مصداقه معتبر فيما صدق عليه التصديق بالجزئية او الشرطية ولو لم يجز ان يكون ما يصدق عليه
احد المتقابلين جزءاً للمقابل الآخر لامتنع ان يكون لشيء جزء لغيره قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق
ان التصور والتصديق من الامور الذهنية وكل ما اعتبر فيها من المحصلات الفصلية لهما قد يجوز تحصلهما من الامور العدمية
فمطلق الحضور الذهني بمنزلة جنس التصور والتصديق وقيد عدم الحكم والحكم بمنزلة فصلهما والنوع البسيط اذا كان متقوما
لشيء مباين او شرطاً له كان بتمامه كذلك ولا يجوز اخذ جنسه بدون فصله في تقويمه او شرطه وليس فصل الشيء كالصفة
العارضة له الخارجة عن ذاته وانت تعلم ما فيه من الوهن والسخافة اما اولا فلان قوله التصور والتصديق الى آخره
صريح في ان التصور والتصديق من الامور الاعتبارية التي تحصلها بمحض الاعتبار والا لا معنى لكون كل ما اعتبر فيهما من
المحصلات الفصلية لهما ولا لتحصلهما من الامور العدمية اذ الحقائق المتاصلة الواقعية لا يمكن ان تحصل وتتقوم
من الامور العدمية اما على تقدير وجود الكلي الطبيعي في الخارج فظاهر واما على تقدير كونه غير موجود فيه فلان الامر العدمي
انما تثبت للشيء بالقياس الى ملكته وكل ما يثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا وايضا الامر العدمي لا يمكن ان

يكون منتزعاً عن نفس الذات اذ لا شك ان للملاحظة الملكة مدخلاً في انتزاعه واما ثانياً فلان كون عدم الحكم فصلاً للتصور
الساذج يستلزم كونه امراً عدمياً او مصداق الفصل نفس ماهية النوع بل عدم الحكم تعبير عن الفصل وكثيراً ما يعبرون عن
الفصول الحقيقية بالامور العدمية فتحقق ان عدم الحكم ليس ذاتياً للتصور الساذج واذا لم يكن ذاتياً فلا اشكال اذ عارض
الجزء او الشرط لا يكون جزءاً او شرطاً واما ثالثاً فلان النوع البسيط لا يمكن ان يكون جزء اذ هنياً لشيء اصلاً بل انما يكون
جزءاً خارجياً له فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتبار عدم الحكم فيه ضرورة ان جنس الجزء الخارجي وكذا فصله لا يجب
ان يكون معتبراً في الكل فلا يلزم ما الزم ولعل لكلامه وجهاً لست احصله قوله ويقال لهذا المعنى الرابطي الحكم تارة اعلم
ان النسبة التامة الجزئية رابطة بين الموضوع والمحمول وحكاية عن امر واقعي ايضاً ففي صورة الشك والوهم والتخييل
يتصور تلك النسبة من حيث انها رابطة بين الموضوع والمحمول وفي صورة التصديق والاذعان يعلم من حيث انها حكاية عن
امر واقعي فتلك النسبة من حيث انها رابطة تسمى نسبة حكمية ومن حيث انها حكاية عن امر واقعي تسمى حكماً فقد تحقق في القضية
نسبتان متغائرتان بالاعتبار وما زعم المتاخرون من تحقق النسبتين المتغائرتين بالذات فيستظهر بطلانه ان شاء الله تعالى
وقد يقال ان النسبة الواحدة باعتبار تعلق الادراك بها بدون الاذعان من المعلومات التصورية وتسمى بالنسبة الحكمية وباعتبار
تعلق الاذعان بها من المعلومات التصديقية وتسمى بالحكم ويرد عليه بانه يلزم على هذا ان يكون متعلق التصديق بعينه متعلق
التصور وذلك خلاف ما تقرر عندهم مع ان القضية من حيث هي هي مع قطع النظر عن ان يكون مصدقاً بها مشتملة
على الحكم اے النسبة التامة الجزئية التي هي مناط الحكاية عن امر واقعي قوله ليس الا ادراك المعنى الرابطي من حيث انه حكاية عن
امر واقعي وقد عبر عنه المتاخرون بادراك وقوع النسبة اولا وقوعها بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمراد
بالادراك في قولهم ادراك وقوع النسبة الاذعان وكانهم اصطلحوا على انهم يعبرون عن الاذعان بادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها فلا يرد ما قال المحقق الدواني انه يلزم عليهم دخول التخييل لانه ايضاً ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وقد يقال قولهم
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة مشتمل على المحكوم عليه وبه ونسبة بينهما فههنا تصديق وحكم آخر وهو ان تدرك
النفس ان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق ثالث وهكذا فيلزم ان يتوقف حصول
حكم واحد على احكام غير متناهية واجاب عنه السيد المحقق قدس سره في حاشية شرح المطالع بان المدرك بعد ادراك النسبة
بين الطرفين امر اجمالي اذا عبر نا عنه بالتفصيل يظهر فيه تصديق آخر وشنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعاً بليغاً حيث
قال من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يجعل الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين
الحاشيتين محكوماً عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك امراً مجملاً

يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسلبه اى ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وارجع البياض عرض ومثل الى ان
البياض عرض مطابق للواقع اوليس البياض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وحيود عن الصناعة اذ كيف يحكم على
الا البسيط بالذات او يحمل الشئ الى ماهو خارج عنه لازم له انتهى ولا يخفى ان غرض السيد المحقق قدس سره ان النسبة التامة امر بسيط
يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية اعنى ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فمراده بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير
بالعبارة التفصيلية وليس الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكومة عليها بالوقوع وسلبه ولا ان النسبة
تنحل حقيقة الى هذه القضية اعنى قولنا النسبة واقعة اوليست بواقعة نعم لو لوحظ المعنى الرابطي من حيث انه معنى من
المعاني يصير امرا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه ثم ان كلام صاحب الافق المبين صريح فى ان هذه القضية اعنى قولنا
النسبة واقعة اوليست بواقعة لازم لقولنا البياض عرض مثلا فقد لزم كون المعنى الرابطي اذ هو آلة رابطة محكوما عليه
بالوقوع وسلبه ولا يمكنه الاعتذار بان المعنى الرابطي مستقل فى هذه الملاحظة لاصراره فى كتبه على ان المعنى الغير المستقل
لا يمكن ان يكون مستقلا باى اعتبار اخذ لامتناع انسلاخ الشئ عما هو ذاتي له نعم صيرورة المعنى الواحد مستقلا وغير مستقل
باختلاف الملاحظة ممكن عند السيد المحقق وغيره من المحققين فيمكنه مثل هذا الاعتذار وايضا على تقدير لزوم هذه القضية
يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم ثم ان قوله ليس الا بادراك المعنى الرابطي نص على
ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الحاكية لكونها معلومة بالذات فان قلت النسبة من المعاني الحرفية التي لا تلاحظ
بالاستقلال انما هي آلة لملاحظة حال الطرفين ومتعلق التصديق يجب ان يكون امرا مستقلا بالمفهومية فانما يتعلق التصديق
بالامر المجمل الملحوظ باللحاظ الاستقلالي الذي هو مفاد الهيأة الحملية قلت ذلك الامر المجمل الذي هو مفاد الهيأة الحملية
اما مشتمل على النسبة الحاكية الغير المستقلة بما هي كذلك فهو ليس بمجمل بل هو نفس القضية المفصلة او غير مشتمل على النسبة الحاكية
الغير المستقلة فهو منخرط فى سلك المفردات والحقائق التصورية لا يمكن ان يتعلق به التصديق على ان كثيرا ما نذهل عن القضية
ولا يخطر ببالنا الامر المجمل اصلا واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا والامر هينا عليه والحق ان التصديق لا يتعلق
الا بالنسبة الحاكية من حيث هي كذلك واما المحكي عنه فهو وان كان فى بعض الصور متعلقا بالذات كما اذا تحققت الحكاية
بعد التصديق لكن تعلق التصديق به ليس كليا لانه فى الاكثر معلوم بالعرض بواسطة الحكاية وهي عنوان له ومرآة لملاحظته
فهو متعلق بالعرض وكونه مقصودا بالذات لا يستلزم تعلق التصديق به فان مدار تعلق التصديق ليس الا كون الشئ
معلوما بالذات لا كونه مقصودا كذلك على انه لا يمكن القول بتعلق التصديق بالمحكي عنه فى الكواذب اذ ليس لها محكي عنها
والا لم تكن كواذب ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان ما قال بعض المدققين تبعا للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان التصديق

یتعلق اولا بالذات بالموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما لیس بشیء لان التصدیق لا یصلح لان یتعلق
الا بما هو حکایة والموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما لیس حکایة عن شیء اصلا بل الحکایة لیست الا النسبة
التامة الخبریة بما هی کک فهی متعلق التصدیق بالذات قوله والامام الرازی یزعم الخ هذا صریح فی ان الحکم عند الامام ادراک
النسبة الحکمیة مع انه قد نقل عنه انه فعل من افعال النفس وما قال بعض المدققین ان الحکم عنده من قبیل العلم والا لزم
ترکب التصدیق الذی هو العلم من العلم وغیره وما اشتهر عنه فلعله نشأ من اشتراک لفظ الاسناد ونحوه بین المعنی اللغوی و
الاصطلاحی فتوجیه للقول بما لا یرضی به قائله واعلم انه قد اعترض علی مذهب الامام بوجوه منها ما قال بعض المدققین ان اجزاء
التصدیق یجب ان تکون علوما تصوریة لان العلم منحصر فی التصور والتصدیق وجزء التصدیق لا یمکن ان یکون شیئا
غیر العلم او علما تصدیقیا ولا شک ان التصورات کلها بدیهیة عند الامام ومن الضروریات انه اذا حصل جمیع اجزاء الشیء
بالبداهة یکون الکل ایضا بدیهیا فیلزم ان یکون جمیع التصدیقات بدیهیة مع انه لا یقول بذلک فیرد علیه ما قال بعض
الاعلام انه یجوز ان یکون جمیع اجزاء الشیء بدیهیة ویکون الکل نظریا حاصلا بجمیع الاجزاء بالحرکة وترتیبها وایضا یلزم علی
هذا ان لا یکون شیء من التصورات مکتسبا بالحد لجریان الکلام فی اجزاء الحد بانها اما بدیهیة او نظریة علی الاول یلزم من
بداهتها بداهة الکل ضرورة ان بداهة جمیع اجزاء الشیء یستلزم بداهة الکل وعلی الثانی الکلام فی اجزاءه والکلام فاما
ان یتسلسل او ینتهی الی اجزاء بدیهیة فیلزم بداهة المرکب منها ثم بداهة المرکب من المرکب الا ان یقال ما ذکره المورد جدل
مع الامام حیث زعم ان بداهة جمیع اجزاء الشیء یستلزم بداهة الکل حیث قال التعریف بالاجزاء تحصیل للحاصل ویقال
بداهة جمیع الاجزاء الخارجیة للشیء یستلزم بداهة المرکب لان وجود المرکب بعینه وجودات الاجزاء وانما الفرق بینهما باعتبار
عروض الوحدة وعدم عروضها فحصول الاجزاء بعینه حصول المرکب لا ریب ان التصدیق علی تقدیر ترکبه من التصورات
مرکب خارجی کما اومأنا الیه ومنها انه یستلزم ان یکون التصدیق مکتسبا من القول الشارح والتصور من الحجة اما الاول
فلان الحکم اذا کان غنیا عن الاکتساب ویکون تصور احد طرفیه کسبیا کان التصدیق کسبیا فیکون اکتسابه من القول
الشارح واما الثانی فلان الحکم لا بد وان یکون عنده تصورا مع اکتسابه عن الحجة واجیب بانا لا نسلم ان تصور احد
الطرفین کسبی عنده لان التصورات کلها بدیهیة عنده ولو سلم فله ان یلتزم علی مذهبه کون بعض التصورات کالحکم
مکتسبا عن الحجة ومنها ان التصدیق هو المکتسب عن الحجة ولیس المکتسب عنها مجموع التصورات والحکم فذلک المجموع لیس
بتصدیق ومنها ما ذکرنا سابقا ومنها ان الادراکات الثلثة او الاربعة علوم متعددة فلا یندرج تحت العلم الواحد
الذی جعل مقسما واجاب عنه بعض المدققین بان الوجود والوحدة متساوقان اذ ما من موجود الا وله وحدة ما فالتصدیق

وان كان عنده علوما متعددة لكن لما كان له نحو من الوجه ولكونه من الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له نحو من الوحدة
على ان التصديق عنده مركب كما صرح به في الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع وانت تعلم ان العلم حقيقة واحدة
محصلة بخلاف التصديق على تقدير كونه مركبا من التصورات الثلثة او الاربعة اذ وحدته على هذا التقدير اعتبارية محضة
فكيف يندرج تحت العلم الذي وحدته حقيقية وكون التصديق من الكيفيات النفسانية وان كان صحيحا في الواقع لكنه
لا يصح على ما ذهب اليه الامام اما اولا فلان الحكم عنده فعل والتصديق عنده مركب من الفعل وغيره والمركب من الفعل
وغيره لا يكون كيفا واما ثانيا فلانه لو سلم ان الحكم عنده ليس بفعل فلا ريب ان التصديق عنده مركب من عدة امور والمركب
من امور متعددة لا يمكن ان يكون كيفا وكون التركيب ممتنعا بدون اعتبار الوحدة مسلم لكنه لا يستلزم كون المركب واحدا
حقيقيا حتى يندرج تحت العلم هذا ما يظهر الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا **قوله** فصل الخ هو قسمان لم اعلم انهم
قالوا ليس كل واحد من التصور والتصديق بديهيا ولا نظريا لانه لو كان الكل من منهما بديهيا لما احتجنا في تحصيل الشيء
من العلوم الى نظر وفكر ولو كان الكل نظريا لزم الدور او التسلسل وهما محالان اما الاول فللزوم توقف الشيء على
نفسه بمرتبتين او بمراتب واما الثاني فللزوم استحضار امور غير متناهية عند قصد تحصيل المطلوب فبعض من كل منهما بديهي
والبعض الآخر نظري وههنا كلام من وجهين الاول ان هذا الدليل موقوف على حدوث النفس اذ على تقدير قدمها
يمكن لها تحصيل علوم غير متناهية في الزمان الغير المتناهي وتحصيل المطلوب من مباديه القريبة فان قلت لا بد حين قصد
تحصيل المطلوب من الالتفات الى مباديه فيلزم الاستحالة قطعا قلت حصول المبادي تفصيلا غير لازم كيف والكون
من المعدات لا يجب اجتماعها مع المعلول قال المحقق الدواني في حواشي شرح الشمسية الاستدلال على تقدير قدم النفس
ايضا تام اذ على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء بالكنه واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء
من الاشياء بالوجه اما الملازمة الثانية فظاهرة ضرورة ان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر فاذا لم يحصل كنه لم يحصل وجه
ما واما الملازمة الاولى فلان حصول كل شيء بكنهه مسبوق بحصوله بوجه اذ الشيء ما لم يعلم اولا بالوجه لا يمكن اكتسابه وحصوله
بالوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين منه في اكتسابه واما تصور الشروع
في كسب كنهه من ذلك الحد من الزمان وذلك الحد زمان متناه فلا يمكن اكتسابه فيه وتفصيلا انا فرضنا ان كنه شيء مثلا
حصل للنفس من الازل الى الآن فنقول هذا محال لان اكتساب كنهه انما يتصور بعد معرفته بوجه ما وذلك الوجه و
مباديه الغير المتناهية نظرية على ذلك التقدير فحصول ذلك الوجه موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين منه
في اكتسابه ثم من ذلك الحد من الزمان لا يمكن اكتساب كنهه لانه زمان متناه من جانب المبدء فلا يمكن حصول كنهه و

قد فرضناه حاصلا ہف وہذا یجری فی کل کنہ یفرض حصولہ واذا لم یحصل شیء من الاشیاء بالکنہ لم یحصل شیء من الاشیاء بالوجہ لان کل وجہ کنہ لشیء وآورد علیہ اولا بان ما ذکر انما یجری فی التصورات واما فی التصدیقات فکلا واجیب بانہ علی تقدیر نظریۃ الکل لا یحصل تصور الشیء بالکنہ ویلزم منہ ان یحصل تصور الشیء بالوجہ ایضا واذا لم یحصل التصور مطلقا لم یحصل التصدیق ضرورۃ ابتناء التصدیق علی التصور وفیہ ما افید ان ہہنا دعویین لا توقف لاحدہما علی الآخر فلو فرض نظریۃ التصدیقات باسرہا مع کون بعض التصورات ضروریۃ فالبیان فی التصدیقات یتوقف علی حدوث النفس وثانیا بان الوجہ فی تصور الشیء بالوجہ والکنہ فی تصور الشیء بالکنہ مقصودان بالعرض ومتصوران بالذات علی عکس ذی الکنہ وذی الوجہ فلو کان الوجہ فی تصور الشیء بالوجہ متصورا بالوجہ او بالکنہ لکان المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض فی قصد واحد وتصور واحد فتصور الوجہ فی تصور الشیء بالوجہ لیس تصورا بالکنہ حتی یسبقہ تصور الوجہ بالوجہ وینتقل الکلام الی الوجہ الثانی وہکذا فیلزم ان لا یحصل التصورات باسرہا بل تصور الوجہ فی تصور الشیء بالوجہ تصور کنہ الوجہ بحیث یکون مرآۃ لملاحظۃ ذلک الشیء فعلی تقدیر نظریۃ الکل تحصیل ذلک التصور یصرف الزمان من الازل الی حد معین منہ فی حصول مبادیہ التی ہی عرضیات لذلک الشیء وبالجملۃ الکلام فی امتناع التصور بالکنہ مسلم وفی امتناع التصور بالوجہ غیر مسلم وہذا الوجہ قد افادہ بعض المدققین وفیہ نظر لانہ ان اراد تحصیل کنہ الوجہ ان یکون کنہہ حاصلا من دون سبق طلب وکسب فہو مختص بالبدیہیات ولا یمکن علی تقدیر نظریۃ الکل اصلا وان اراد حصولہ بعد طلب وکسب کما یدل علیہ قولہ فعلی تقدیر نظریۃ الکل الخ فیلزم سبق المعرفۃ بالوجہ فیکون ہذا التصور مقصودا ولم یبق مرآۃ للملاحظۃ وثالثا بانہ یجوز ان یکون مبادی الکنہ والوجہ مشترکۃ واجیب بان المرآۃ والمرئی فی تصور الشیء بالکنہ متحدان بالذات ومتغائران بالعرض وفی تصور الشیء بالوجہ متغائران بالذات ومتحدان بالعرض فکیف یتصور ان یکون مبدء واحد مشترکا بینہما فضلا عن مبادی غیر متناہیۃ وفیہ ما قیل ان الوجہ قد یکون مرکبا من اجزاء الشیء فہی کما انہا مبادی للوجہ مبادی للکنہ ایضا کما اذا کان الوجہ رسما تاما ولم یدل دلیل علی امتناع حصول الکنہ من الرسم وایضا یجوز ان یکون الوجہ حاصلا من وجہ وہو من وجہ وہکذا الوجہ یکون حد الذی الوجہ فتامل والتحقیق انہ علی تقدیر نظریۃ الکل لا یمکن حصول شیء بالکنہ ولا بالوجہ اذ لا یمکن حصول شیء علی ہذا التقدیر الا بالطلب والکسب ولما کان طلب المجہول المطلق محالا فلا یمکن الا بعد ان یعلم المطلوب بوجہ من الوجوہ وہذا لا یمکن الا بعد العلم بوجہ سابق والکلام فیہ الکلام فلا یکون شیء معلوما اصلا الثانی ان تمام الدلیل موقوف علی امتناع اکتساب التصدیق من التصور واما جاز ان یکون جمیع التصدیقات نظریۃ وبعض التصورات ضروریۃ ویکتسب التصدیقات النظریۃ من التصورات الضروریۃ وما قال الشیخ فی فصل الخ

من منطق الشفا ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق شئ فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه ان كان التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل في ايقاع ذلك التصديق بوجه فان موقع التصديق علة له وليس يجوز ان يكون الشئ علة لشئ في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حاله فلا يكون مؤديا الى التصديق بغير شئ واذا اخذت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى آخر فليس يواتيك وغاية ما لزم منه ان لا يكون الشئ بعلة لشئ حالتي الوجود والعدم بل لابد من الاقتران باحدهما ولا يلزم منه ان لا يقع بالمفرد كفاية لجواز ان يكون المعنى علة حالة الوجود فقط من غير ان يوخذ الوجود جزءا من العلة قال المحقق الدواني الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال على هذا الدعوى لانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها وذلك كاف في نفي كسبية الكل فلا حاجة الى الدليل عليه ثم لابد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى الفكر وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم البداهة الكل فظهر ان الاستدلال بالآخرة يؤل الى دعوى البداهة في المطلوب فليكتف به اولا فيه نظر لان ما قيل انه لو تم لدل على عدم صحة استدلال ما اذ لابد في كل استدلال من دعوى البداهة في مقدماته واطرافه فليكتف به اولا على ان البداهة المقدمات والاطراف لا يوجب البداهة المطلوب حتى يكتفي بدعوى البداهة في المطلوب لان دعوى البداهة في مقدمات هذا الدليل واطرافها يستلزم دعوى بداهة المطلوب لانه في قوة دعوى ان لبعض التصورات والتصديقات ضرورية كما لا يخفى ولا يلزم هذا في كل دليل بل لان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان فدعوى بداهة المقدمات والاطراف لا يستلزم دعوى بداهة لبعض التصورات والتصديقات والحق ان المدعى بديهي غير محتاج الى البيان فضلا عن التبيان والدليل المذكور على هذا الدعوى من التنبيهات الخفية عن نفس المدعى كما لا يخفى لاولي النهى قوله فانا محتاجون الخ انما احتاج الى هذا التنبيه لان الامام الرازي ذهب الى بداهة جميع التصورات فانقسام التصور الى البديهي والنظري في حيز الخفاء عنده قوله والتصديق ايضا قسمان انقسام التصديق الى قسمين ضروري لا سترة فيه قوله وثانيهما نظري المفتقر اليه الخ اعلم ان المشهور ان البديهي ما لا يتوقف حصوله على النظر والنظري ما يتوقف حصوله عليه واورد عليه بانه ما من علم الا ويمكن ان يحصل بغير النظر والفكر لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس فلم يتوقف حصول شئ من العلوم على النظر اذ التوقف ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد حصول شئ آخر واجاب عنه المحقق الدواني بانا لا نسلم ان التوقف ما ذكرتم فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة للمعلول الواحد الشخصي على سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعلول بكل منهما لو حصل ابتداء ثم اذا وجد باحدى العلتين

لا یمکن حصوله بالعلة الاخری ولاریب انه یمکن حصول المعلول بدون کل واحد منهما لامکان وجود الاخری فلو کان التوقف ماذکرتم لم یکن شئ منهما علة اذ العلة ہی مایتوقف علیه الشئ ہف بل التوقف ہو الامر المصحح لدخول الفاء ولاشک انه مصحح فی الصورة المذکورة ان یقال تحقق تلک العلة فتحقق المعلول وکذا اذا حصل العلم بالکسب یصح ان یقال وجد الکسب فحصل العلم وان امکن حصول ذلک العلم بغیر ہذا الطریق واورد علیه بعض المدققین بان ہذا الجواب مبنی علی جواز تعدد العلل المستقلة بمعنی الموقوف علیه التام والحق ماذہب الیه المحققون من انه لایجوز فان خصوصیة العلتین ملغاة فی التوقف والترتب والموقوف علیه فی الحقیقة انما ہو القدر المشترک بینهما اذ المعلول لایترتب الا علی شئ یمتنع حصوله بدونه وہذا مبنی علی توہم کون النظر والحدس علتین مستقلتین لحصول الشئ بمعنی الموقوف علیه التام والحق ان النظر والحدس لیسا علتین المستقلتین لحصول الشئ بمعنی الموقوف علیه التام بل الموقوف علیه التام ہو مجموع علل حصول الشئ والنظر انما ہو من اجزاءه ومتمماته فتجویز استناد الشئ الیهما لیس تجویز استناد شئ واحد الی علتین مستقلتین ولو سلم کونهما علتین مستقلتین فلاریب ان العلوم عبارة عن الشئ من حیث ہو ہو والحصولات متعددة متغایرة ولاباس باستناد الواحد بالعموم الی العلل المستقلة فظهر ان ہذا الجواب غیر مبنی علی جواز تعدد العلل المستقلة بمعنی الموقوف علیه التام بل مناطه علی ان للتوقف معنیین احدہما التوقف الحقیقی والثانی العلاقة المصححة لدخول الفاء والماخوذ فی التعریف التوقف بالمعنی الثانی وایراده حدیث تجویز تعدد العلل المستقلة علی معلول واحد شخصی استشهاد علی کون التوقف فی کلامهم مستعملا بمعنی الترتب فتامل وقد یجاب بان المراد بالحصول فی تعریف النظری مطلق الحصول وفی تعریف البدیہی الحصول المطلق فالنظری مایتوقف مطلق حصوله علی النظر وہو بان یتوقف فرد من افراد حصوله علی النظر والبدیہی مالایتوقف حصوله المطلق علیه وہو بان لایتوقف جمیع افراد حصوله علیه ولایخفی ان ہذا لایصلح توجیها لکلام القوم اذ علی ہذا لایتم استدلالهم علی ابطال نظریة الکل وایضا یبطل قولهم مبادی البرہان یجب ان تکون ضروریة او منتهیة الیها ومصادرات الهندسیة ضروریة والحق ان البداہة والنظریة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض کما سیجئ تحقیقه انشاء الله تعالی فالعلم الحاصل بالنظر موقوف علیه وہو غیر العلم الحاصل بدونه بالشخص فلیس علم واحد یمکن حصوله تارة بالنظر واخری بغیره ثم انه لافرق بین التوقف والاحتیاج والافتقار اصلا اذ قد یطلق ہذه الالفاظ ویراد بها المعانی الحقیقیة لها وقد یطلق ویراد بها العلاقة المصححة لدخول الفاء فما قال المحقق الدوانی ان من عرف البدیہی والنظری بما لایحتاج فی تحصیله الی نظر وفکر ومایحتاج فی تحصیله الیهما فالامر علیه ہین فان فاقد القوة القدسیة من حیث ہو فاقد یصدق علیه انه یحتاج فی تحصیل المطالب الی الفکر قطعا لابدیه محصله وغایة التوجیه ماقال بعض المدققین ان منشاء البداہة والنظریة علی التعریف الاول حال العلم ای الحصول فی الذہن

وهو لا يختلف باختلاف العالم فانه في نفسه اما توقف على النظر او لا تتوقف عليه وعلى التعريف الثاني حال التعليم اي التحصيل و هو يختلف باختلاف العالم فيجوز ان يكون تحصيل علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار العالمين فتحصيل الفاقد للقوة القدسية موقوف على النظر بخلاف تحصيل صاحب القوة القدسية فهو نظري تحصيل الفاقد بديهي تحصيل صاحب القوة القدسية ولا يخفى ان تحصيل العالم المعين للعلوم المعين كما يمكن بالنظر يمكن بغير النظر ايضا لجواز حدوث القوة القدسية فلا معنى لتوقف التحصيل على النظر اللهم الا ان يؤخذ الضرورة بشرط الوصف **قوله** مفتقرة الى نظر وفكر اشارة الى ترادفهما وقال المحقق الطوسي هما كالمترادفين ولعل وجهه ان ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر دون الفكر والمشهور ان الفكر عبارة عن الانتقال التدريجي والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن ذلك الانتقال وعلى هذا هما متغائران بالذات **قوله** عبارة عن ترتيب امور معلومة المراد بالامور ما فوق الواحد فان المجموع الواقعة في تعاريف الفن يراد بها ذلك **قوله** ليتادى ذلك الترتيب الى تحصيل المجهول ورد عليه بانه يخرج عنه التعريف بالمفرد كالتعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها واجيب عنه تارة بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات وهي مركبة لاشتمالها على الذات والصفة وفيه ان الفصل ليس معنى مشتقا بل المشتق تعبير عنه فالتعريف به وحده لا يكون تعريفا بالمشتق على انه لا ترتيب بين الذات والصفة اذ المشتق انما يدل عليهما مرة واحدة وتارة بان التعريف بالمفرد لا ينضبط انضباط التعريف بالمركب اذ لا يوجد فيه الحركة الثانية لان المعاني المفرد لما استحضرت في الذهن فليس في الذهن بعد استحضارها حركة تعقل ولذا لم يلتفتوا اليه وخصوا النظر بما هو معتبر فيه ومن ثمه قال الشيخ التعريف بالمفرد نزر ضلاج اي قليل ناقص واعلم ان المطلوب لا بد وان يكون معلوما للطالب بوجه ما والا لزم طلب المجهول المطلق فاذا اراد تحصيل مجهول توجهت النفس الى ما قصدت علم المطلوب به سواء كان من جهة ذاتيا او عرضيا ته او لم يكن شيئا منهما وتنقل في الصور المخزونة عندها فما لا يراه مناسبا تتركه وما يراه مناسبا تاخذه الى ان تجد مبادي المطلوب وهذا هو الحركة الاولى ثم تنتقل منها بان ترتبها ترتيبا موديا الى المطلوب وهذا هو الحركة الثانية وتقابلهما تشبه تقابل الحركة الصاعدة والهابطة ثم انه قد يتفق ان النفس تكون متشعرة للمطلوب بوجه من الوجوه ثم تنتقل الى المبادي دفعة ثم تتحرك منها الى المطلوب فيتحقق الحركة الثانية فقط دون الاولى وقد يتفق انها تتحرك من المطلوب الى المبادي وتنتقل منها اليه دفعة فيتحقق الاولى فقط وقد يتفق انها تنتقل الى المبادي تدريجا ثم منها الى المطلوب كذلك وبالجملة قد يكون الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا وقد يكون بالعكس وقد يكونان دفعيين وقد يكونان تدريجيين فذهب القدماء الى ان الفكر عبارة عن مجموع الحركتين فاذا انتفت احدهما تحقق البداهة عندهم اذ مناط النظرية على تحققهما وانما لم يعد هذا القسم من الاقسام الستة شذوذه فتامل وذهب المتاخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية واورد عليهم بلزوم الواسطة اذا تحققت

الاولى بدون الثانية لانتفاء الترتيب في عدم اندراجه تحت قسم من اقسام البديهي وما قيل الحصر في الاقسام المشهورة استقرائي وهذا ايضا بديهي لصدق تعريفه عليه وانما لم يعد منه للندرة ليس بشيء اذ لو كان بديهيا لارتفع الامان عن البديهيات ولكان البديهي كثير الغلط اذ كثيرا ما يقع الخطاء في الحركة الاولى وايضا يفوت فائدة التقسيم وان اريد مجرد الاصطلاح على تسميته بديهيا فلا يجدي نفعا وذهب قوم الى انه عبارة عن الحركة الاولى فقط ورد بانه اذا تحققت الثانية بدون الاولى يلزم الجمع بين البداهة والنظرية ولعل الحق ان الفكر عبارة عن الحركة في المعقولات لتحصيل المجهول سواء تحقق مجموعهما او احدهما فمدار النظرية على تحقق الحركة ومدار الضرورة على انتفائها راسا وبالجملة مدار النظرية على تحقق الواسطة في العلم فاذا تحقق احدهما تحققت الواسطة في العلم فيتحقق النظر واما التنبيه فهو واسطة في الالتفات دون العلم ثم ان اطلاق الحركة على الفكر كما شاع مسامحة تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس لان الحركة يقتضي ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض من زمان الحركة فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون ذلك الفرد في الآن السابق ولا في الآن اللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد وليست جميعها موجودة بالفعل لامتناع انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين ولا بعضها موجودة وبعضها معدومة للزوم الترجيح من غير مرجح فهي ليست موجودة الا بالقوة مع ان العلوم المتحققة في الفكر متناهية موجودة بالفعل لا سيما في الانتقال من المبادي الى المطالب وما قال بعض المدققين ان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة فما فيه الحركة ههنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهي امر متجدد ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها حاصلة في الخزانة امرا ثابتا ولها افراد متناهية فالقول بنفي الحركة ههنا نشأ من قلة الفكر كيف وفي الفكر انتقال من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب على سبيل التدريج ففيه نظر لان المعلومات التي تقع فيها الانتقالات لما كانت متناهية فملاحظاتها ايضا متناهية وعلى ما ذكره هذا البعض يكون ما فيه الحركة الملاحظة وافراد متناهية حسب تناهي المعلومات المخزونة وايضا الصور الغير المتناهية اما ان يكفي وجودها الفرضي لانكشاف المعلوم فيلزم لحاظ مرار الا تناهي في زمان متناه او لا يكفي فلا يكون المعلوم ملاحظا في زمان الفكر على ان صور المعلومات متخالفة فكيف يحصل منها فرد واحد متصل منطبق على اجزاء الزمان لما ثبت ان المتصل الواحد لا ينحل الى اجزاء متخالفة بالحقيقة فتكون المعلومات موجودة بالفعل فتكون متناهية فالتحقيق ان ليس ههنا حركة حقيقة بل تدريج يشابه الحركة واما قوله كيف وفي الفكر الخ فان اراد به ان الفكر يقع في الزمان فمسلم لكنه غير مستلزم للمطلوب وان اراد ان فيه تدريجا منطبقا على متصل غير قار فغير مسلم بل فيه انتقالات دفعيات ما بين كل انتقالين منها زمان لو لم فصل ايا كان تظن الخ قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات صواب الترتيب في القول الشارح ان يوضع الجنس اولا ثم

يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يحصل للطرفين صورة وحدانية يطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود
في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون للربط بينهما في الكم والكيف والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون وضع
المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد في الجانبين ان يكون بخلاف ذلك ثم قال وانما اسند
الاصابة الى الصورة وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات الساذجة لا تتصف
الى الصواب والخطاء اذ لم يقارن حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب وهيئة البتة اما
بالقياس بعض الاجزاء الى البعض واما بقياسها الى المطلوب فاما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد
فيها انفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى هذا كلامه و
فيه كلام ستطلع عليه ان شاء الله تعالى **قوله** مع انه قد وقع وقوعا لا يمكن انكاره بل الانسان الواحد ربما يناقض نفسه في وقتين
لانا اذا فتشنا عن احوالنا نجد من نفسنا انا نعتقد امورا متخالفة متناقضة بحسب اوقات مختلفة وتلك الاوقات المختلفة
انما هي للفكر واما النتائج فتشتمل على اتحاد الزمان المعتبر في التناقض كما صرح به السيد المحقق قدس سره **قوله** فمن قائل يقول
العالم حادث الخ انما اقتصر على بيان الخطاء في الافكار الكاسبة للتصديقات لكونه ظاهر الخلاف بيانه في الافكار الكاسبة
للتصورات **قوله** ويبرهن عليه بقوله العالم مستغن عن المؤثر لان التاثير اما في حال الوجود وهو تحصيل الحاصل وفي حال
العدم وهو جمع للنقيضين والتحقيق ان التاثير في حال الوجود الحاصل بذلك التاثير فلا يلزم الا تحصيل الحاصل بذلك
التاثير ولا قباحة فيه انما المحذور تحصيل الحاصل بتاثير آخر وهو ليس بلازم ثم هذا مذهب اصحاب البحث والاتفاق النافين للصانع
واما الحكماء المحققون فهم وان زعموا قدم العالم لكنهم لا يرون وجود العالم بلا سبب موجد ضرورة انه مخالف لبداهة العقل
الحاكمة بامتناع الترجيح من غير مرجح وتفصيل الكلام في هذا المرام يستدعي خروجا عن المقام **قوله** فعلم من ذلك ان
الفطرة الانسانية غير كافية الخ اورد عليه بان وقوع الخطاء في الافكار انما يستلزم عدم كفاية الفطرة المخصوصة لا عدم
كفاية مطلق الفطرة واجيب بانه اذا لم يكف الفطرة المخصوصة لم يكن الفطرة المطلقة ايضا كافية فان ما يلزم الطبيعة
يلزم لجميع الافراد وفيه ان لوازم الطبيعة على نحوين الاول ما يقتضيها الطبيعة بلا شرط زائد والثاني ما يكون لازما لها
بشرط ان لا يمنع عنه مانع فالعصمة عن الخطاء من لوازم الفطرة لكنها من النحو الثاني قال المحقق الدواني الخطاء في
النظر واقع كما نشاهده منا ومن غيرنا اذ لولاه لما تناقض النتائج التي تتادى اليها الافكار فجاءت الحاجة في ذلك الخ
قوله قانون اي قاعدة كلية يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها بان يجعل تلك القاعدة كبرى لصغرى سهلة
الحصول عاصم للذهن عن الخطاء في الفكر يبين فيه طرق اكتساب المجهولات عن المعلومات وهذا القانون هو المسمى بالمنطق

والميزان وهذا التقرير واف لا حاجة فيه الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية في التميز بين الخطاء والصواب ورفع
الخطاء في الفكر كاف في استلزام الاحتياج الى العاصم وفيه ان القانون انما يعصم عن الخطاء اذا روعي ورعايته لا تمكن
الا بعد خلوص الفطرة عن شوائب الوهم لئلا يلتبس الكاذب بالضروري واذا حصل الامتياز بين الكاذب والوهمي والضروري
بالفطرة فهي العاصمة وللقانون مدار وبعد هذا التميز ثم ان وقوع الخطاء في الافكار الجزئية لا يحوج الا الى عاصم سواء
كان معرفة طريق جزئي او قانون كلي فلم يثبت الحاجة الى المنطق بل الى الاعم منه وما قيل العلم اليقيني بالجزئيات لا يحصل
الا من الكليات فمعرفة الطرق الجزئية لا يمكن الا من الكليات وهي القانون وايضا لما تعسر معرفة الطرق الجزئية باعيانها
فلا بد من قانون ففيه انه لا مدار لاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية مطلقا وخصوصية حصوله من الكليات ملغاة
في الاحتياج اليه وامتناع حصوله من الجزئيات لا يفيد استحالة بعض انحاء المحتاج اليه ولا يلزم منه الاحتياج الى بعض
الممكن بخصوصه ولو سلم فلا يلزم من الاحتياج الى القانون الاحتياج الى القانون الذي هو المنطق فان
القانون العاصم ليس منحصرا فيه بحيث لا يمكن ان يكون غيره واجيب بان المراد بالاحتياج الامر المصحح لدخول الفاء
ولما امتنع بعض افراد المحتاج اليه وانحصر تحققه في القانون فقد ترتب العصمة عليه وايضا المنطق عبارة عن القانون
العاصم ولما لم يوجد قانون آخر نسب الحاجة اليه قوله لان المنطق يعرف حقائق الاشياء الخ انت تعلم ان معرفة حقائق
الاشياء ليس في قدرة البشر وانما هو شان خالق القوى والقدر قال الشيخ في التعليقات نحن لا نعرف من الاشياء
الا الخواص واللوازم ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص و
اعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا
حقائق الاعراض مثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر انما عرفناه شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا
ليس هو حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة
الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصية او لازم والفصل
الحقيقي لا ندركه ولذا يقع الخلاف في ماهيات الاشياء لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك
اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفناه انه مخصوص من خاصية او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة
ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى انيتها كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب لها الى
اشياء عرفناها معرفة او من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة
مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا وله صفة ليست لسائر المحركين ثم تتبعنا خاصة خاصة فتوصلنا الى

لا تخلو احد العدد في ان لا يعرض لشيء لامر اخص عرض غريب ولا في ان ما هو عرض غريب لموضوع العلم لا ينبغي ان
لا يبحث عنه في العلم فالاعراض الذاتية في تعريف الموضوعات هي الاحوال المنسوبة وذكرها بعدها للبيان واما العوارض
الذاتية في تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد الموضوع المعروض على الاطلاق فان
العارض الذاتي منها ما يشمل افراد الموضوع على الاطلاق كالتحيز للجسم ومنه ما يشملها على التقابل كالزوجية للعدد وليس
بمنتهى اذ مرادهم بقولهم الاعراض الغريبة لا يبحث عنها في العلم ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان تجعل محمولات لما
هي اعراض غريبة بالقياس اليه كيف ولم يجز البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه مطلقا يلزم ان لا يكون
موضوع المسئلة الا ما هو موضوع العلم دون نوعه واعراضه لان الاعراض الذاتية للموضوع اعراض غريبة لنوعه
لان عروضها للنوع بواسطة الامر الاعم وقد نص الشيخ في الشفاء على ان محمولات المسائل يجب ان تكون اعراضا
ذاتية لموضوعاتها واما قال بهمنيار في التحصيل لو كانت الاعراض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يدخل كل علم
في كل علم وصار النظر ليس في علم مخصوص لكان العلم الجزئي كليا ولما كانت العلوم متباينة فمراده بالاعراض الغريبة
التي حكم بعدم جواز البحث عنها العوارض الغريبة لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقا كيف ولا يلزم من
تجويز البحث عن العوارض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت اعراضا ذاتية لانواعه او انواع اعراضه لا دخول الابحاث
المتعلقة بانواع الموضوع او انواع اعراضه ولا قباحة فيه فقد ظهر انه لا يجب قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية
لنفس موضوعه كما هو المشهور واما ما قال المحقق الدواني ان موضوع العلم كما قد يكون عين موضوع المسئلة
وقد يكون غيره كذلك محمول العلم يكون عين محمول المسئلة وغيره وعلى التقديرين يرجع البحث الى العوارض الذاتية
لموضوع العلم اما على الاول فظاهر واما على الثاني فان المحمول على ذلك التقدير هو المفهوم المردد بين محمولات
المسائل المتقابلة اي امر دائر بينها وذلك المفهوم المردد عرض ذاتي لموضوع العلم فاورد عليه بوجهين الاول
(المورد السيد الزاهد)
ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل من الامور الاعتبارية والبحث انما يكون عن الاحوال الحقيقية واجيب بانه
ان اريد بالامور الاعتبارية الامور الاختراعية فعدم البحث في العلم عن تلك الاحوال مسلم لكن ليس المفهوم المردد
بين محمولات المسائل من هذا القبيل لكونه منتزعا عن منشأ صحيح اعني محمولات المسائل وان اريد بها ما لا يكون
موجودة بانفسها فمسلم ان المفهوم المردد من هذا القبيل لكن لا يلزم ان يكون الاحوال المبحوثة عنها امورا عينية
والثاني انه يلزم ح ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات لكونها اعراضا غريبة لموضوع العلم واجيب بان
كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا يكون مقصودة في المسائل كيف وانها اعراض

قوابجعل موضوعات المسائل وما قال الشيخ في برهان الشفاء ان الاعراض الغريبة لا تحمل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية فمراده ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لا تكون مطلوبة بالبرهان وفيه ان ما ذكرنا بالقول بالمفهوم المردود مبني على انه لا يجوز البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه وان محمولات المسائل الخاصة ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم فالقول بتجويز البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه غير صحيح على هذا التقدير والحق انه على تقدير عدم جواز البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه مطلقا وكونها المقصود واثبات المفهوم المردود بين محمولات المسائل لا تكون محمولات المسائل مقصودة بالذات وهو خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية واعلم انه قال بعض المدققين من المتاخرين ان المعتبر في موضوع العلم نفس الطبيعة من حيث هي لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص فما يلحقها من حيث العموم او الخصوص عرض ذاتي لها لا من حيث هي وان كان عرضا غريبا لها من حيث العموم او الخصوص مثلا موضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث هو لا من حيث العموم او الخصوص فما يلحقه من حيث العموم كالتحيز او من حيث الخصوص كالقوة اللامسة اعراض ذاتية للطبيعة من حيث هي وان كانت اعراضا غريبة للطبيعة العامة او الخاصة فالعارض للامر الاخص ان اعتبر اتحاد ذلك الاخص مع المعروض ولو بالعرض فهو من الاعراض الذاتية وان اعتبر خصوصية الاخص العارضة له من حيث الخصوصية فهو من الاعراض الغريبة وهذا لا يجري في العارض للامر الاعم فان الاعم بوحدته المبهمة متحد مع الاخص بالذات او بالعرض والاخص ليس كذلك ويقال ان موضوع العلم هو حقيقة الجسم الطبيعي مثلا من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها فيبحث في العلم عما هو عرض ذاتي لموضوعه بهذه الحيثية فبعض عوارضه الذاتية تلحقه من حيث هو سار في جميع الافراد كالحيز الطبيعي والشكل الطبيعي وبعضها يلحقه من حيث هو سار في بعض الافراد كقوة اللمس وامتناع الخرق فما ظن انه عارض للامر الاخص فهو ليس بعارض للامر الاخص هذا كلامه وفيه كلام من وجوه الاول ان الطبيعة من حيث هي اعم من الطبيعة من حيث الخصوص فالعارض الذي عرض للاخص بالذات عارض لها من حيث الخصوصية فلا تكون عارضا لها بالذات فان قلت الطبيعة من حيث هي ليست بواحدة ولا كثيرة ومتحدة مع الواحد والكثير ومعروضة بالذات لما يعرض الواحد والكثير قلت الماهية من حيث هي وان لم تكن واحدة بالشخص ولا كثيرا بالكثرة الشخصية لكنها واحدة بالطبيعة والا كانت لا شيئا محضا والواحد بالطبيعة لا يصلح لعروض العوارض العارضة للاخص من حيث هو كذلك لا بعد تخصيصه بخصوصية فلا يكون هذه العوارض اعراضا ذاتية لها الثاني ان ما ذكره لا يتم الا اذا كان موضوع العلم ذاتيا لموضوع المسئلة واما اذا كان موضوع المسئلة نوع العرض الذاتي لموضوع العلم فلا يتم اصلا لان ماهية الموضوع ليست متحدة مع نوع عرضه الذاتي بالذات فعوارضها ليست عارضة لها

بالذات الثالث انه اذا جعل المحمولات في المسائل عوارض ذاتية لموضوع العلم فلا يخلوا اما ان يكون جعلها محمولات للعلم
من حيث انها عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم فلم يكن المسائل مقصودة اذ لم يتعلق بالتصديق الا بمعرفة معالق موضوع
العلم اما من حيث انها عوارض ذاتية لموضوعات المسائل من حيث هي كذلك فيقدم البحث عن العوارض الغريبة لموضوع
العلم الرابع انه قد صرح الشيخ في الشفاء ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة فعلى تقدير
كون موضوع المسئلة العرض الذاتي الغير المحمول بالمواطاة على موضوع العلم او عرض عرضه الذاتي كذلك وجعل محمولها عرض عرضه
لا يتمشى هذا الكلام لان هذه المحمولات ليست بعارضة لطبيعة موضوع العلم اصلا الخامس انه ان اراد بالطبيعة السارية في
بعض الافراد الطبيعة السارية في بعض الافراد الخاصة بخصوصها فما يعرضها بالذات ربما لا يكون عرضا ذاتيا الا للاخص
فقط فيكون بالقياس الى الاعم عرضا غريبا وان اراد به الطبيعة السارية في بعض الافراد اي بعض كان فما يعرض للاخص
بخصوصه بالذات لا يكون عرضا ذاتيا بالقياس الى الطبيعة المطلقة اذ لا يكون عارضا لها الا بعد تخصيصها في ضمن ذلك
الاخص فالظاهر ان تعريف المتأخرين حيث لم ياخذوا فيه الا العوارض الذاتية للموضوع محمول على المسامحة اعتمادا على
ما فصل في مقامه **قوله** فموضوع المنطق المعلومات التي تشتمل المعلومات التصورية والتصديقية فلا يلزم تعدد موضوع
المنطق هو اعلم ان هذا مذهب المتأخرين واما القدماء فذهبوا الى ان موضوعه المعقولات الثانية واورد عليهم بانه قد
يبحث في الفن عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية وغيرها وقد تقرر في مقره ان الموضوع واجزائه
يكون مفروغا عنه واجيب بان للمعقولات الثانية اعتبارين الاول كونها معقولات ثانية والثاني كونها عارضة لمعقولات
ثانية اخرى فبالاعتبار الاول لا يبحث عنها في المنطق وبالاعتبار الثاني عوارض ذاتية للموضوع الذي هو المعقول
الثاني فيجوز ان يبحث عنها وتقع محمولات للمسائل واورد عليه بعض نظار السلم بانه يشكل في الجزئي والكلي فان قلت الكلية
والجزئية تحملان على العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات الثانية قلت العام والخاص ايضا يجعل محمولا
في المنطق فيلزم الخلف وبالجملة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول الثاني العارض للمعقول الثاني الآخر انما يتصور في
بعضها وفي البعض يرجع الى التكلف المستغنى عنه واجاب عنه استاذنا العلامة قدس سره بان الاستدلال على
نفي كون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولات في المسائل المنطقية انما يتم لو ثبت
انها تقع محمولات على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية وهذا غير معهود في المنطق اذ لم يعهد بعد مسئلة منطقية يكون
موضوعها المعقول الاول ومحمولها المعقول الثاني فالمعقولات الثانية انما يبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال
لمعقول ثان آخر فاذا قيل في المسائل المنطقية الكلي اما ذاتي او عرضي او ان المعرف اما حد او رسم فليس المسئلة بالحقيقة

بل الحيوان ذاتي له وللناطق عرضي وان الحيوان الناطق حد والحيوان الضاحك رسم حتى يتوهم ان المعقولات الثانية بحيث
حمل في المنطق على حيث انها احوال المعقولات الاولى ويظن ان ارجاع المحمولات في المنطق الى المعقولات الثانية
العارضة للمعقولات الثانية الآخر يرجع الى التكلف اما البحث من الكلية والجزئية فانما هو لكونهما من عوارض المفهوم وهو
ايضا من المعقولات الثانية والمفهوم ليس مسئلة من مسائل المنطق والتحقيق ان المتأخرين لم يريدوا بقولهم موضوع
المنطق المعلومات التصورية والتصديقية ان مفهوم المعلوم التصوري والتصديقي موضوع المنطق اذ مفهومه ليس مع صلاحه
والصالح للحوق العوارض المبحوثة عنها في المنطق ولا ان مصداق ذلك المفهوم موضوع له اذ المعلومات مطلقا ليست
مبحوثة عن احوالها في المنطق بل مرادهم ان موضوع المنطق مصداق ذلك المفهوم من حيث انه معروض للمعقول الثاني
والقرينة على هذه الارادة قولهم موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية لكن لا مطلقا بل من حيث انها موصلة الى
مجهول تصوري او تصديقي وعلى هذا يرتفع الخلاف بينهم وبين القدماء اذ ليس مرادهم بقولهم موضوع المنطق المعقولات
الثانية ان مفاهيم المعقولات الثانية بدون عروضها للمعلومات موضوع اذ مفهوم ما يكون ظرف عروضه الذهن ليس
موصلا ولا معروضا للعوارض المبحوثة عنها في المنطق بل مرادهم ان الموضوع هي المعقولات الثانية العارضة للمعلومات
من حيث ينطبق عليها وتتعدى احكامها اليها فموضوع كل مسئلة معقول ثان من حيث ينطبق على معلومات هي معروضة
ومحمولها معقول ثان آخر ثابت لمعروضات ذلك المعقول الثاني من حيث هي معروضاته سواء كانت تلك المعلومات
معقولات اولى او معقولات ثانية واعلم ان الحيثيات المعتبرة في الموضوعات ليست قيودا لها الا ان المعروض للعوارض
الذاتية انما هو ذات الموضوع لا الذات المأخوذة مع الحيثية ولان الحيثية لو كانت قيدا للموضوع لما كانت
مبحوثة عنها في العلم مع انه قد يبحث عنها فيه ولا عللا للحوق للاعراض الذاتية اذ الحيثية ربما تكون من الاعراض الذاتية
المبحوثة عنها في العلم فلو كانت علة للحوق الاعراض الذاتية يلزم الدور وايضا فان كثيرا من الحيثيات لا يصح فيها التعليل
كحيثية الايصال مثلا فانها ليست علة للحوق الجنسية والفصلية لمعروضها فالحق ان الحيثيات المعتبرة في الموضوعات انما هي
في نظر الباحث فهي اما تعليلية للبحث اي علة للبحث في نظر الباحث فلا يبحث الباحث الا عن العوارض التي تعرض في
نظره من هذه الحيثية او تقييدية للبحث في نظر الباحث بان يكون البحث مقصورا على هذه الحيثية وما يلحق لاجلها
فتكون مقصرة للبحث على بعض العوارض **قوله** فصل اعلم ان لكل علم وصناعة يحتمل ان يكون عطف الصناعة على العلم
تفسيريا اذ اطلاق الصناعة بمعنى العلم متعارف فيما بينهم يقال صناعة الميزان وصناعة البرهان قال الشيخ في اول
طبعيات النجاة العلم الطبيعي صناعة نظرية وكل صناعة نظرية فلها موضوع ويحتمل ان يراد بالعلم ما لا يتعلق بكيفية عمل

بل يكون المقصود منه نفس العلم والصناعة ما يتعلق بكيفية عمل ويكون المقصود منه ذلك العمل وهي ههنا المنطقية تحويين للاول لا يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال والثاني ما لا يمكن حصوله الا بمزاولة الاعمال والمنطق يحتاج بالنحو الاول لكونه متعلقا بكيفية عمل ذهني والحق ان بحث المنطق ليس الا عن احوال المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا فهو يشارك سائر العلوم النظرية في الموضوع ثم يخالفها في الغاية ويوافق العلوم العملية في الغاية اذ الغاية المشتركة فيها هي العمل سواء كان ذهنيا او خارجيا ويخالفها في الموضوع لان موضوعاتها الاعمال والافعال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا والاولى ان يكون تمايز العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء العلوم والغايات خارجة عنها والتقسيم والتعريف باعتبار الجزء اولى منه باعتبار الخارج كما صرح به الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء قوله غاية خارجة عنه مغائرة له وهي مقدمة في التصور على تحصيل ذي الغاية لان تحصيله فعل اختياري فلا بد من ان يكون مسبوقا بتصور الغاية فمن حق كل طالب لعلم ان يعلم الغاية المترتبة عليه المقصودة منه والا لكان طلبه عبثا بلا فائدة والجد فيه لغوا بلا عائدة ولما كان غاية علم الميزان الاصابة في الفكر وحفظ الرأي عن الخطاء في النظر فمن اراد الشروع فيه على وجه البصيرة فلا بد من ان يعلم انه علم بقوانين تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر فان من علمه بهذا الوجه فانه يعلم غائته ويصدق تترتبها عليه اذ العلم بان الاحتياج اليه بسبب طلب هذه الغائة منه يتضمن العلم بكونه مرتبا عليه قوله فضل لا شغل بضم الشين وسكون الغين المعجمة او ضمهما وفتح الشين وسكون الغين او فتحهما ففيه اربع لغات قوله للمنطقي من حيث انه منطقي انما قيد بالحيثية لان المنطقي اذا كان نحويا ايضا فله شغل بالالفاظ لكن لا من حيث انه منطقي بل من حيث انه نحوي كذا افاد السيد المحقق قدس سره قوله كيف وهذا البحث بمعزل عن غرضه وغايته اذ لا غرض للمنطقي الا عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبهما حتى يوصلا الى مجهول تصوري او تصديقي وليس الموصل الفاظهما بل معانيهما قوله ومع ذلك فلا بد له من الالفاظ الدالة على المعاني اما بالنسبة الى نفسه فلان التعقل مشوب بالتخييل وترتيب المعاني بدون تخييل الالفاظ عسير واما بالنسبة الى الغير فلان الخطاب مع الغير لا بد وان يكون بلغة من اللغات ولولا ذلك لما احتيج الى اللغة والحاصل ان تعلم هذا الفن يتوقف على معرفة بحث الالفاظ لان التعلم انما يكون بالافادة والاستفادة والافادة والاستفادة موقوفة عليه ولعله لان اراد العالم تحصيل مجهول لشخص آخر فلا بد له من الالفاظ وان اراد تحصيله لنفسه احتاج اليها ليسهل الامر عليه فهذا الفن تعلمه وحصول غرضه يحتاج الى مباحث الالفاظ خصوصا من اللغة التي دون بها الا انها لما كانت مسائله قانونية اخذ مباحث الالفاظ على الوجه الكلي غير مختص بلغة دون لغة وادرجها في مقدمات الشروع لئلا يكون وحشية عن الفن بالكلية ولكن لا يتعلق

الى التعبير واذا دون بلغة اخرى لانه قد يكون تعلمه بلغة واستعماله لتحصيل المجهولات بلغة اخرى كذا قال السيد المحقق قدس
سره **قوله** ولذلك يقدم بحث الدلالة والالفاظ فى كتب المنطق وليس هذا البحث من ابواب هذا الفن كما يتوهم من
كلام الشيخ فى اوائل منطق الشفاء حيث قال بعد ما ذكر ان لا احتياج الى الالفاظ انما هو للافادة والاستفادة
فاضطرت صناعة المنطق الى ان يصير بعض اجزائها نظرا فى احوال الالفاظ ولولا ما قلناه لما احتاجت ايضا الى
ان يكون له هذه الجزء **قوله** فى الاصطلاح كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر المراد بالعلم مطلق الادراك
تصوريا كان او تصديقيا يقينيا او غير يقيني والصواب ان لا يعتبر اللزوم لان العلم ههنا اعم من البديهي والنظري كما انه
اعم من التصوري والتصديقي صرح به بعض المدققين **قوله** كدلالة لفظ اح اح ومن الطبيعية دلالة اخ بضم الهمزة وسكون
الخاء المعجمة المشددة على الوجع وبفتح الهمزة على التحسر ودلالة اف على التضجر **قوله** تضطر باحداث هذا اللفظ عند عروض
الوجع فى الصدر وطبيعة السامع ايضا تتادى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ من غير احتياج الى الوضع **قوله**
كدلالة لفظ ديز المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ انما قيد اللفظ بكونه مسموعا من وراء الجدار لما افاد السيد
المحقق قدس سره ان اللافظ اذا كان مشاهدا كان وجوده معلوما بحس البصر لا بدلالة اللفظ وانما مثل بلفظ ديز
اشارة الى ان خصوصية اللفظ لغو فى الدلالة العقلية بخلاف خصوصيتها فى الدلالة الوضعية والطبيعية واعلم ان
حصر الدلالة اللفظية فى الثلثة استقرائى ولذا لم يورد بصورة الحصر وما قيل الدلالة اللفظية اما ان يكون للوضع
مدخل فيها او لا والاول الوضعية والثانى اما ان يكون بحسب مقتضى الطبع فطبيعية والا فعقلية ففيه ان العقلية ما
يكون بالعلاقة العقلية وما لا يكون بعلاقة الوضع والطبع يجوز ان يكون بعلاقة غير العلاقة العقلية فالقسم الاخير
مرسل لكونه اخص مما اخرجه الترديد بين النفى والاثبات الا ان يقال المراد بايراد صورة الحصر فى الامور الاستقرائية
هو الضبط وتسهيل الاستقراء ثم ههنا اشكال وهو ان فهم المدلول فى كل من الدلالات الثلث موقوف على العلم بالعلاقة
بين الدال والمدلول وهو موقوف على العلم بهما فيلزم الدور واجيب عنه تارة بان الموقوف على العلم بالعلاقة هو فهم
المدلول من الدال والموقوف عليه هو العلم بالمدلول مطلقا وتارة بان العلم السابق هو التصوري والمتاخر هو
الالتفات او العلم التصديقي **قوله** وانهما غير اللفظية الوضعية اعلم ان السيد المحقق قدس سره انكر وجود الطبيعية
فى غير اللفظية وقال المحقق الدوانى دلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل منها بل ودلالة حركة النبض على المزاج
المخصوص ايضا منها فان قلت دلالة حركة النبض على المزاج المخصوص كذا دلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل
وغيرهما انما هى باضطرار الطبيعة فيكون المدلول مستلزما للدال استلزاما عقليا فيكون الدلالة عقلية اذ المعتبر فيها علاقة

اللزوم العقلي اعم من ان يكون الدال ناشيا عن الطبيعة او عن غيرها قلت هذا جار بعينه في اح اح ايضا فيلزم ان يكون هذه الدلالة ايضا عقلية والتحقيق انه ان كان المرض المخصوص مستلزما للصوت المعين والمزاج المخصوص للحركة المعينة والكيفيات النفسانية لتلك الالوان استلزاما عقليا كانت الدلالة عقلية ولا ينافي ذلك تحقق الدلالة الطبيعية ايضا فان من لا يعرف الارتباط العقلي بين تلك الدوال ومدلولاتها ينتقل اليها بمجرد ممارسته عادة الطبيعة ولا شك ان هذه الدلالة ليست عقلية لانها ليست مستندة الى العلاقة العقلية حتى لو فرضنا انتفاءها كانت باقية على حالها انتهى والحاصل انه لا مانع من تحقق الدلالتين من جهتين في مادة واحدة فمن جهة اللزوم العقلي تحقق الدلالة العقلية ومن جهة ممارسته عادة الطبيعة تحقق الدلالة الطبيعية كذا قيل **قوله** فهذه ست دلالات بالاستقراء والظاهر ان المراد منه المعنى اللغوي كما افاده السيد المحقق قدس سره اذ الحصر ليس لا لتحصيل الجزئيات لا التعدية حكمها الى مقسمها فانها انما يتصور بعد تحصيل الجزئيات ومعرفة احكامها فليس المراد به ما يقابل القياس والتمثيل وهو استدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلي **قوله** والمنطقي انما يبحث عن الدلالة اللفظية الوضعية اعلم انهم عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واحترزوا بهذا القيد عن الدلالة اللفظية الطبعية واللفظية العقلية وارادوا بالوضع وضع ذلك اللفظ في الجملة لا وضعه لمعناه لئلا يخرج التضمن والالتزام واورد عليه تارة بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى كما يتوقف على فهم اللفظ لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى فلو كان فهم المعنى لاجل العلم بالوضع يلزم توقف كل من فهم المعنى والعلم بالوضع على الآخر واجيب عنه بان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق للوضع وذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في الحال بل على فهمه في الزمان الماضي قال الشيخ في الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فالدلالة هي كون اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه وذلك الالتفات انما هو بسبب العلم السابق للوضع وبان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم التصوري للوضع والمراد بالفهم هو العلم التصديقي وتارة بان الفهم صفة للمعنى او للسامع والدلالة صفة للفظ وهاتان الصفتان متباينتان لا يجوز تعريف احدهما بالاخرى واجاب عنه العلامة التفتازاني بانا لا نسلم ان الفهم ليس صفة للفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية في الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ او انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بالرابط مثل ان يقال للفظ من فهم منه المعنى الا ترى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف

بالدلالة وتحقيق ما افاده السيد المحقق قدس سره ان الدلالة حالة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى كالابوة القائمة بالاب
المتعلقة بالابن لا حالة قائمة بهما وانما تعريفها مضافا الى الفاعل والمفعول وبانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى
فمن المسامحات التي لا تلبس المقصود اذ لا ريب في ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم او الانتقال ولا في ان ذلك
الفهم او الانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكانه قيل هي حالة للفظ بسببها يفهم المعنى منه وينتقل منه اليه وانما
تسامحوا تنبيها على ان المقصود من تلك الحالة انما هو الفهم او الانتقال فكانهما هو **قوله** فان الافادة بها لا يخلو ا
عن صعوبة تحقيقه ان الانسان مدني الطبع اي بطبعه يقتضي التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه ليتشاركوا ويتعاونوا في
تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها حتى لو انفرد عنهم تعذر معيشته وحصول الاشياء المذكورة متى كان بمعونتهم
فيتوقف لا محالة على ان يعلم كل واحد غيره ما في ضميره والدلالة الطبعية وكذا العقلية غير كافية للفهم المفصل واما الاشارات
فايضا الدلالة غير كافية وفي الكتابة مشقة عظيمة فاحتيج في التعليم والتعلم الى الالفاظ الموضوعة بازاء ما في ضميرهم فعلم
ان الافتقار انما هو الى الدلالة اللفظية الوضعية فلها الاعتبار في العلوم والمحاورات دون غيرها وبهذا ظهر ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من حيث هي هي اذ المقصود من الوضع ليس الا افادة ما في الضمير ولا يتعلق القصد بافادة الشيء من
حيث تقييده باحد الوجودين وايضا على تقدير وضعها للصور الذهنية يخرج الالفاظ الدالة على المعاني التي
لا توجد في الاذهان وعلى تقدير وضعها للاعيان الخارجية يشكل بالالفاظ التي لا توجد معانيها الا في الذهن وايضا
ما وضع له الالفاظ لا يجب حصوله في الذهن بل يجوز حصوله بالوجه نعم يجب ان يكون ملتفتا اليه بالذات حين الوضع
والاستعمال فان قيل يجوز ان يجعل الوجه مرآة لملاحظة الصورة قلت ظاهر ان الوجه انما يجعل مرآة لملاحظة نفس
المعنى لا الملاحظة من حيث انه حاصل في الذهن فما ذهب اليه الشيخ من ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ماول
بان المراد بها المعاني من حيث هي هي فان الصورة قد تطلق على الشيء من حيث هو هو كما ان القول بكونها
موضوعة للاعيان الخارجية ماول بان المراد بالامر الخارجي ما يقابل الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن
قوله على ثلثة الخ انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في هذه الثلث حصر عقلي دائر بين النفي والاثبات وما اورد بان
الخارج مقيد باللزوم فيبقى قسم رابع واجيب بان هذا الشرط خارج عن المفهوم غير معتبر في حد الدلالة الالتزامية وانما هو
شرط لتحقق الدلالة **قوله** على تمام ما وضع ذلك اللفظ له انما قال على تمام ما وضع له ولم يقل على جميع ما وضع له لاشعاره
بالتركيب بخلاف التمام فان مقابله النقص واما الجميع فمقابله البعض وفيه ان كلا منهما مشعر بالتركيب صريحا او كناية لان مقابل
التمام النقص ومقابل الجميع البعض وكما ان كل مجموع يشتمل على بعض كذا كل تمام متضمن لما يوجد في الناقص والفرق

بينهما يشبه الفرق بين المجمل والمفصل فالصواب ان يقال دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة **قوله** كدلالة الانسان الخ
اے كدلالة لفظ الانسان على المعنى الواحد المتحصل من مجموع الحيوان والناطق فلا يرد ان لفظ الانسان موضوع
بازاء امر مجمل معبر عنه بالفارسية بآدمی وهذا المجمل غير مفهوم الحيوان الناطق لان كثيرا من يعلم ذلك المجمل لا يخطر بباله
مفهوم الحيوان الناطق ويحتاج الى تجشم الاكتساب حتى يتصوره ويمكن ان يقال لفظ الانسان موضوع بحسب
الاصطلاح لمجموع الحيوان والناطق فيكون دلالته عليه مطابقة وعلى كل من الحيوان والناطق تضمنا كما قال
الشيخ في اوائل منطق الشفاء ان الحيوان نعني به بحسب الاصطلاح الذي لاهل هذه الصناعة انه جسم ذو نفس حساس
فيكون دلالته على كمال الحقيقة دلالة مطابقة وعلى اجزائها دلالة تضمن **قوله** بل على معنى خارج عنه اعلم ان ههنا
اشكالا مشهورا تقريره انه اذا كان اللفظ موضوعا للمعنى وجزئه يكون دلالته على الجزء مطابقة مع كونه دلالة
على جزء المعنى الموضوع له واذا كان موضوعا للملزوم واللازم كان دلالته على اللازم مطابقة مع انه دلالة على
الخارج عن الموضوع له والمشهور في الجواب اعتبار قيود الحيثيات في حدود الدلالات والمص العلامة قدس سره
لم يقيد حدود الدلالات الثلث بالحيثيات اما لان الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات يراد في حدودها قيود
الحيثيات ذكرت او لم تذكر واما لان المقصود ليس تعريف الدلالات حتى يبالغ في رعاية القيود وانما المقصود التقسيم
على طور يشعر بالتعريف فلا باس بترك القيود واهمالها كما في شرح التلخيص وفيه انه لا بد في كل قسم من قيد يميزه عن افراد قسم
آخر بحيث يمكن ان يؤخذ تعريف كل قسم منه واما لانه لا حاجة الى اعتبارها كما قال المحقق الطوسي والعلامة الشيرازي
تبعا للشيخ ان اللفظ ليس له دلالة لذاته على معنى والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما للشئ لذاته لا ينفك عنه فيلزم
ان لا يوجد في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذلك فالدلالة اللفظية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى
انه لو اطلق واريد به معنى يقال انه دال عليه ولو فهم غيره فلا يقال انه دال عليه وان كان ذلك الغير بارادة اخرى
صالحا للدلالة عليه فاذا اطلق اللفظ المشترك بين الكل والجزء على الكل لم يدل على الجزء لعدم كونه موضوعا للجزء
في هذا الاطلاق واذا اطلق على الجزء يدل عليه بالمطابقة دون التضمن وكذا اذا اطلق اللفظ المشترك بين اللازم
والملزوم على الملزوم فانما يدل على اللازم بالالتزام وحال اطلاقه على اللازم يدل عليه بالمطابقة وسيجيئ تحقيق الكلام
فيه انشاء الله تع والحق ان محصل التقسيم ان الدلالة اما على تمام ما وضع له في وضع واما على جزءه في هذا الوضع واما
على الخارج فيه فلا انتقاض اصلا ولا حاجة الى التمحلات التي ارتكبوها في هذا المقام **قوله** لازم للموضوع له ما لزوما عقليا
بان يمتنع تصور الملزوم بدون تصور اللازم عقلا او عرفيا بان يمتنع في مجرى العادة تصور الملزوم بدون تصور اللازم

وهذا اللزوم ليس بمعنى امتناع الانفكاك بل تلاحق واتصال بسببه ينتقل الذهن من الملزوم الى اللازم في الجملة و
لو في بعض الاحيان كما صرح به بعض المهرة فالمراد بالامتناع في مجرى العادة الامتناع في الجملة ولو في بعض الاحيان
ولو اعتبر اللزوم العقلي يلزم خروج اللوازم البعيدة وكذا يلزم خروج المعميات اذ دلالتها على المعاني المقصودة
منها ليست بالمطابقة ولا التضمن فهي التزامية مع انه لا لزوم عقلي هناك ايضا من انواع الدلالات ما هي مجازية وهي ليست
بالمطابقة اذ مدلولها ليس بموضوع له حقيقة ولا التضمن اذ مدلولها ليس جزءا منه بل خارج عنه فلا بد ان تكون التزامية
مع انتفاء اللزوم العقلي وما قيل في المجازات ايضا لزوم عقلي فان كل مجاز لا بد له من قرينة وفهمه مع القرينة
مستلزم لفهم المعنى المجازي ففيه ان القرينة قد تكون خفية فلا يجب هناك انتقال الذهن من المسمى الى المعنى المجازي
وقد يقال الدلالات المجازية داخلة في المطابقة بتعميم الوضع من الشخصي والنوعي وهذا مشكل على مذهب اهل الميزان
وزعم بعض المحققين انها خارجة عن الدلالة اللفظية الوضعية اذ هي ان يفهم المعنى من اللفظ مهما سمع للعلم بالوضع
والكلية المشروط في الدلالة الوضعية كلية الفهم وفيه ان المجازات واقعة قطعا واللزوم ذهني هناك مع كون الدلالة
فيها على الخارج التزاما **قوله** واللازم ما ينتقل الذهن من الموضوع له اليه فيه ان في لفظ العمى مثلا ينتقل الذهن الى
البصر اولا ثم الى العدم المضاف اليه من حيث هو مضاف وايضا المتضايفان انما يتعقلان معا من غير تقدم
لاحدهما على الآخر بحسب التعقل مع ان كلا منهما مدلول التزامي للآخر فالصواب ان يقال اللازم ما يمتنع الالتفات
الى الملزوم بدون الالتفات اليه عقلا **قوله** كدلالة الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة فيه نظر ظاهر اذ لا ينتقل
الذهن من تصور الانسان الى تصورهما مع ان المعتبر في الالتزام اللزوم البين بالمعنى الاخص كما سيصرح
فلا يصلح هذا مثالا للمدلول الالتزامي الا ان يقال انه مناقشة في المثال وما قال العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه
ان اللزوم بين الانسان والقابلية المذكورة اللزوم البين بالمعنى الاعم والتعريف المذكور للزوم البين بالمعنى الاخص
واشتراط الاخص يوجب اشتراط الاعم لعدم تحقق الاخص بدون الاعم فيكون معنى الاعم ايضا شرطا والتمثيل للاخص
وبهذا القدر يتم التمثيل ليس بشيء لانه ان اراد بقوله ان اشتراط الاخص يوجب اشتراط الاعم ان اشتراط الاخص يوجب
اشتراط الاعم مع قطع النظر عن تحققه في ضمن ذلك الاخص ايضا فلا يخفى بطلانه وان اراد اشتراط الاخص يوجب اشتراط
الاعم المتحقق في ضمن ذلك الاخص فمسلم لكن بهذا القدر لا يتم التمثيل كما لا يخفى **قوله** وكدلالة العمى على البصر فان
العمى موضوع للعدم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه فان اسناده الى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال الله تعالى
فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال عميت ابصارهم الى غير ذلك من النظائر الشائعة

والاصل الحقيقة كذا قال المحقق الدواني واعترض عليه بان ارتكاب التجوز والتجريد لازم ولو فرض خروج البصر عن العمى فان العمى هو العدم المنسوب الى البصر فيلزم من اسناده اليه ثانيا التكرار فارتكاب التجريد لازم واجاب عنه بعض المدققين بان المسند الى البصر هو نفس العمى وليست النسبة داخلة فيه بل فيما يعبر عنه والا لكان العمى امرا نسبيا وقد اشتهر بينهم الفرق بين جزء الشئ وجزء مفهومه فالعمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر فالبصر والتقييد به داخلان في هذا المفهوم العنواني وخارجان عن حقيقتها البسيطة لما كانت الالفاظ موضوعة للحقائق دون عنواناتها كانت دلالة العمى على البصر دلالة على الخارج عن الموضوع له وكان اسناده اليه على سبيل الحقيقة من غير تجريد ومجاز وبهذا ظهران ما قال الفاضل اليزدي في حواشي شرح التهذيب ان حال لفظ العمى الموضوع للعدم المقيد بالبصر حال الانسان الموضوع للحيوان الناطق فان الصفة قيد كالمضاف اليه فكما جزمتم بدخول القيد ههنا فالظاهر الجزم بدخوله ثمه سواء بسواء ليس بشئ اذ قد عرفت ان العمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر والبصر والتقييد به خارجان عن حقيقته البسيطة واما الانسان فهو موضوع للحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق وليس ههنا امران متغايران احدهما المطلق والاخر المقيد كما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء فقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق مع ان سخافة قوله فان الصفة قيد كالمضاف اليه اجلى من ان يخفى واعلم انهم قالوا دلالة الالتزام مهجورة في العلوم دون المحاورات اذ مدار حسن الكلام عند البلغاء على المعاني المجازية التي اكثرها مدلولات التزامية واستدل عليه الامام الرازي في شرح الاشارات بان الدلالة على جميع اللوازم محالة وعلى البينة منها باطلة لان البين عند شخص لا يكون بينا عند شخص آخر وتعقب عليه المحقق الطوسي بان هذا يقدح في المطابقة بعينه فان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف ثم قال والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه لا يجوز ان يستعمل واما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس فهي لا تدل على ماهيات المحدودات الا التزاما واورد عليه المحاكم بان الالتزام ليس مستعملا في الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس فان المحاول بالحد الناقص لم يرد به مهية المحدود وكذا الراسم بالرسم الناقص لم يرد به مهية المرسوم والا لكان حدين تامين بل اراد بهما مفهوميهما المطابقيين وانت تعلم ان الحد الناقص الخالي عن الجنس وكذا الرسم الناقص الخالي عنه من اقسام المعرف قطعا والمعرف ما يكون تصوره سببا لتصور المعرف سواء كان التصور بحسب الحقيقة او بامر صادق عليه فالحد الناقص الخالي عن الجنس وكذا الرسم الناقص الخالي عنه لا بد من ان يدل على المهية باحدى الدلالات اذ المقصود من التحديد والترسيم ليس الا ان يدل على المهية كما صرح هو نفسه في مبحث التعريف من المحاكمات وظاهر ان هذه الدلالة ليست

بمطابقة ولا تضمن فهي التزامية فعلم ان الالتزام ليس بمهجور مطلقا بل مستعمل في الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس واما قوله فان الحاد بالحد الناقص الخ فان اراد به ان الحاد بالحد الناقص لم يرد به تصور ماهية المحدود اصلا لا بالكنه ولا بالوجه الذاتي او العرضي كما يدل عليه قوله بل اراد الخ فهو سفسطة اذ لو اراد الحاد بالحد الناقص وكذا الراسم بالرسم الناقص مفهوميهما المطابقيين لم يبق الحد حدا ولا الرسم رسما كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وان اراد به ان الحاد بالحد الناقص وكذا الراسم بالرسم الناقص لم يردا بهما تصور ماهية المحدود والمرسوم بالكنه كما يدل عليه قوله والا لكانا حدين تامين فعلى تقدير تسليمه لا يجديه نفعا كما لا يخفى على اولي النهى **قوله** وذلك لان الجزء لا يتصور بدون الكل ورد عليه بان الكل محتاج الى الجزء وجودا وتعقلا ففهم الجزء وتصوره وكذا وجوده سابق على فهم الكل وتصوره ووجوده واجيب بان التضمن ليس عبارة عن فهم الجزء مطلقا بل هو فهم الجزء من اللفظ والسابق على الكل انما هو فهم الجزء مطلقا لا فهم الجزء من اللفظ ورد بانه كما ان فهم الجزء مطلقا سابق على فهم الكل كذلك فهم الجزء من اللفظ مقدم على فهم الكل منه وشيد اركانه السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع بان حقيقة الدلالة تذكر المعنى عند اطلاق اللفظ لانها موقوفة على العلم بالوضع وانحفاظ المعنى في النفس فاذا اطلق اللفظ فلا شك ان تذكر المعنى المركب يتوقف على تذكر الجزء اولا ولا نعني به تذكر الجزء مفصلا مخطرا بالبال بل تذكره مجملا في ضمن الكل والعلم بتقدمه على تذكر الكل ضروري فيكون المطابقة تابعة للتضمن لا يقال هذا انما يصح في تذكر الكل بالكنه لا في تذكره بوجه ما عند اطلاق اللفظ لانا نقول كلا منا في المعنى المركب الذي وضع اللفظ بازائه من حيث خصوصيته فهم ذلك المعنى بعينه وعلم وضع اللفظ له فاذا اطلق اللفظ تذكر ذلك المعنى بعينه وح فلا شك ان تذكره مشتمل على تذكر جزءه اجمالا في معنى مركب وضع اللفظ بازاء وجه من وجوهه وتذكر ذلك الوجه عند اطلاقه بلا تذكر شيء من اجزاء المركب لان المعنى الموضوع له على هذا التقدير هو ذلك الوجه لا المعنى المركب فان كان ذلك الوجه المخصوص ايضا مركبا كان تذكره مسبوقا بتذكر جزئه هذا كلامه الشريف وانت تعلم انه انما يتم لو كان المدلول المطابقي لاحد المفردين مدلولا تضمنيا للمركب مع ان كلا من المدلولين المطابقيين للمفردين انما يفهم لكونه مدلولا للفظ لا لكونه داخلا في المدلول المطابقي للمجموع والا يلزم تحصيل الحاصل لانه لما تكلم المتكلم بالجزء الاول من المركب فهم معناه ولم يوجد اللفظ المركب بعد فلو فهم ثانيا في ضمن اللفظ المركب لزم تحصيل الحاصل فتذكر المعنى المركب وان توقف على تذكر الجزء اولا لكنه ليس مدلولا تضمنيا للمركب بل مدلول مطابقي للجزء وتذكره في ضمن الكل من حيث انه مدلول تضمني للمركب ليس مقدما على تذكر المركب بل مؤخر عنه فلا يلزم كون المطابقة تابعة للتضمن وهذا معنى ما قيل دلالة التضمن فهم الجزء من حيث هو جزء وفهمه من هذه الحيثية تابع لفهم الكل ومتاخر عنه وما قال السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع

ان التضمن فهم ما صدق عليه الجزء من حيث هو لا من حيث انه موصوف بالجزئية كما ان المطابقة فهم ما صدق عليه الكل من حيث هو لا فهم الكل من حيث هو كل والا لكان فهمهما من اللفظ معاً لان الكلية والجزئية اضافيان لا يعقل احدهما الا مع الاخرى ففيه انه لا معنى لصدق الجزء على شيء ما لم يصر موصوفاً بالجزئية فكونه مصداقاً للجزء ليس الا من حيث كونه موصوفاً بالجزئية غاية الامر ان هذه الحيثية ليست بداخلة في المصداق حتى يكون امراً اعتبارياً وكذا المطابقة فهم ما صدق عليه الكل ولا يمكن صدقه على شيء ما لم يصر ذلك الشيء ذا اجزاء وهذا معنى كونه موصوفاً بالكلية واما قوله فيكون فهمهما من اللفظ معاً فعجيب لان التضايف ليس الا بين مفهومي الكلية والجزئية لا بين ما هو مصداق للكل والجزء والدلالة المطابقية وكذا التضمنية ليست الا فهم ما يصدق عليه الكل والجزء وذا لا يتصور الا بعد كون الشيء موصوفاً بالكلية او الجزئية لا فهم هذين المفهومين الاعتباريين هذا ولعل الله يحدث بعد ذلك امراً **قوله** والتابع لا يوجد بدون المتبوع يعني ان الدلالة التضمنية والالتزامية لا توجدان بدون المطابقة لانهما تابعان لها اذ الكل يكون ملتفتاً اليه بالذات والجزء وكذا اللازم انما يكون الالتفات اليهما بالعرض بالتبع والتابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع فالتضمنية والالتزامية لا توجدان بدون المتبوع اعني المطابقة وانما قيدنا بالحيثية احترازاً عن التابع الاعم فانه قد توجد بدون المتبوع وفي هذا البيان كلام مذكور في الكتب المشهورة والاسلم ان يقال التضمن والالتزام يستلزمان الوضع المستلزم للمطابقة فيستلزمانها قطعاً واعلم ان اهل العربية قالوا الدلالة مطلقاً تابعة للقصد والاستعمال فاذا كان اللفظ مستعملاً في المدلول المطابقي فالدلالة مطابقية وان كان مستعملاً في المدلول التضمني كانت تضمنية وان كان مستعملاً في المدلول الالتزامي كانت التزامية ولا يخفى ان الاستعمال فيهما لا يستلزم الاستعمال في المدلول المطابقي فهما لا يستلزمان المطابقة عندهم الا التقدير بمعنى ان ههنا معنى لو استعمل فيه اللفظ كان دلالته عليه مطابقة **قوله** ولا لازم له فيه انه انما يتم لو اعتبر اللزوم العقلي واما لو اعتبر اللزوم العرفي ايضاً فان فسر بالامتناع تخلف تصور اللازم عن تصور الملزوم عرفاً فيجوز ان يوجد معنى لا لازم له عرفي وان فسر بما ينتقل الذهن من ملزومه اليه في الجملة ولو في بعض الاحيان فلا يتم اذ ما من معنى الا وله علاقة مع بعض المعاني بحيث ينتقل الذهن منه اليه ولو في بعض الاحيان ثم ههنا كلام آخر وهو انه ان ادعى الجواز بمعنى الاحتمال العقلي فهو قائم لكنه لا يفيد العلم بعدم الاستلزام بل عدم العلم بالاستلزام وان اخذ بمعنى الامكان الذاتي فيحتاج الى بيانه وكونه مع الفعلية ليفيد العلم بعدم الاستلزام فان الامكان بدون الفعلية لا يفيده فان قلت المراد بالجواز الامكان العام المتحقق في ضمن الوجوب فان الحكم بعدم استلزام المطابقة للالتزام بديهي قلت هذا انما يتم على تقدير اخذ اللزوم العقلي وما قيل لو استلزمت المطابقة الالتزام لزم من تصور معنى واحد تصور امور غير متناهية ففيه انه يجوز

فتحقق بعض اللوازم الی الاعم یکون لازما لبعض ملزوماته فیکون بینهما تلازم متعاکس ویکون کل منهما لازما ذهنیا للآخر ولا استحالة فی تحقق الملازمة الذهنیة من الطرفین کما بین المتضائفین واعلم ان المصنف العلامة قدس سره لم یتعرض بحال المقطع فی الالتزام فی الاستلزام وعدم احالته الی فهم المتعلم لانا نتعقل کثیرا من المعانی المرکبة مع الغفلة عن جمیع عوارضه ولوازمه ودلالة العمی علی البصر التزامیة مع انتفاء الجزء **قوله** واقله انه لیس غیره فلا یصح ما قلتم انه یجوز ان یوضع اللفظ لمعنی بسیط لا جزء له ولا لازم له لان کونه لیس غیره لازم لکل معنی من المعانی **قوله** فضلا عن کونه لیس غیره والا لازم من کل تصور تصدیق وهو باطل نعم سلب الغیر لازم بین بالمعنی الاعم والمعتبر فی الالتزام هو اللزوم البین بالمعنی الاخص فان قیل الشعور بالهیئة یستلزم امتیازها عن غیرها وذلک یستلزم تصور الغیر فسلب مطلق الغیر لازم بین بالمعنی الاخص یقال کل مشعور به وان کان موجودا فی الذهن متمیزا لدیه عن غیره لکن ذلک لا یستلزم ادراکنا لامتیازه عن غیره اعنی سلب الغیر عنه **قوله** فصل اللفظ الموضوع لمعنی الدال علیه بالمطابقة وانما ترک هذا القید لظهور ان النظر مختص بالدلالة اللفظیة الوضعیة وانما ارید بالدال الدال بالمطابقة لان القصد انما یکون فی الدلالة المطابقیة عند اهل المیزان **قوله** فالمفرد ما لا یقصد بجزئه الدلالة علی جزء معناه سواء لم یکن له جزء او کان له جزء ولکن لا یکون له دلالة علی المعنی او کان له جزء دال علی المعنی لکن مدلوله لا یکون جزء المعنی المقصود من الکل وکان له جزء دال علی جزء المعنی المقصود من الکل لکن لا یکون دلالته مقصودة کدلالة همزة الاستفهام علی معناه ودلالة زید علی مسماه ودلالة عبد الله علی المعنی العلمی ودلالة الحیوان الناطق علی معناه اذا جعل علما لشخص انسان واعلم انه قال الشیخ فی الفصل السادس من اولی منطق الشفاء الموجود فی التعلیم الاقدم من رسم الالفاظ المفردة هو انها هی التی لا تدل اجزاؤها علی شیء واستنقص فریق من اهل النظر هذا الرسم واوجبوا انه وجب ان یزاد فیه انها التی لا تدل اجزاؤها علی شیء من معنی الکل اذ قد تدل اجزاء الالفاظ المفردة علی معان لکنها لا تکون اجزاء معانی الجملة هو وانا اری ان هذا الاستنقاض من مستنقضیه سهو وان هذه الزیادة غیر محتاج الیها للتتمیم بل للتفهیم وذلک لان اللفظ بنفسه لا یدل البتة ولولا ذلک لکان لکل لفظ حق من المعنی لا یجاوزه بل انما یدل بارادة اللافظ فکما ان اللافظ یطلقه دالا علی معنی کالعین علی ینبوع الماء فیکون ذلک دلالته ثم یطلقه دالا علی معنی آخر کالعین علی الدینار فیکون ذلک دلالته فکذلک اذا خلاه فی اطلاقه عن الدلالة بقی غیر دال وعند کثیر من اهل النظر غیر لفظ فان الحرف والصوت فیما اظن لا یکون بحسب التعارف عند کثیر من المنطقیین لفظا او یشتمل علی دلالة واذا کان ذلک کذلک فالمتکلم باللفظ المفرد لا یرید ان یدل بجزئه علی جزء من معنی الکل ولا ایضا یرید ان یدل بجزئه علی معنی آخر من شانه ان یدل به علیه وقد انعقد الاصطلاح علی ذلک فلا یکون جزئه

البتة والا على شئ حين هو جزء بالفعل اللهم الا بالقوة حين يحيد الاضافة المشار اليها وهى مقارنة ارادة القائل والتفا
وبالجملة ان دل فانه يدل بلا حين ما يكون جزء امن اللفظ المفرد بل اذا كان لفظا قائما بنفسه قائما و هو جزئه فلا يدل
على معنى البتة انتهى وتلخيصه ان اللفظ لا يدل بنفسه على معنى بل بارادة اللافظ حتى لو خلا عنها لا يكون دالا بل لا
يكون لفظا ايضا عند جماعة فجزء عبد الله والحيوان الناطق ليس دالا على معنى فى حال العلمية بل هو بمنزلة الزاء من زيد
وبمنزلة ان من انسان واورد عليه كل من نظر فى كلامه بان الدلالة هى فهم المعنى من اللفظ للعلم بالوضع ولا خفاء
فى ان من علم وضع لفظ لمعنى فكلما سمع ذلك اللفظ او تخيله تعقل معناه سواء اراده اللافظ او لا وانت تعلم ان مجرد
العلم بالوضع لا يكفى فى الانتقال من سماع اللفظ الى المعنى الموضوع له بل لا بد من ان ينضم الى السمع الالتفات
الى الوضع ونحن نجد من انفسنا انا لا نفهم المعانى الاصلية للمفردات عند اطلاق الاعلام المركبة مع كوننا عالمين بالاوضاع
الاصلية وما هو الا لكوننا ذاهلين عنها متوجهين الى المعانى المستعملة فيها واوضاعها نعم يمكن الالتفات الى الاوضاع
الاصلية فيفهم المعانى الاصلية عند فهم المعانى المقصودة لكنه نادر جدا واما الدلالة بمجرد تخييل اللفظ ففى دلالة غير
لفظية لاستنادها الى الصورة الخيالية من اللفظ كما صرح به بعض المدققين ثم لا يخفى على من له فهم سليم ان الدلالة علة
غائية للوضع وان الواضع انما وضع اللفظ ليفهم السامع ما اراده المتكلم لان الوضع ليس الا للتعريف الى الضمير
ففهم ما هو غير مقصود المتكلم ليس دلالة مصطلحة فما لم يرد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه اصلا فاللفظ الذى لا
يراد بجزء منه دلالة على جزء معناه لا يكون جزئه دالا على المعنى دلالة مصطلحة وان كان جزئه بارادة اخرى صالحا للدلالة
عليه و ح يظهر انه لا فرق بين لفظ عبد الله علما وبين لفظ ان من انسان فى عدم الدلالة على معنى قال الشيخ فى خواتم
الفصل الخامس من ثانية قاطيغورياس الشفاء ليس لفظ ومؤلف بحسب اللسان والمسموع لفظا ومؤلفا بحسب استعمال
اهل المنطق فان عبد الله وعبد الرحمن وتابط شرا وامثال هذه الالفاظ وان كانت بحسب اللغة مؤلفة لانها
لا تعد فى المؤلفات بحسب نظر المنطق اذا كان الايراد باجزائها حيث جعلت القابا واسماء شخصية دلالة على المعنى اصلا
وان كان قد يتفق ان يدل بها على معنى فى موضع اخر قوله والمركب ما يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه الخ
اعلم ان الوضع قد يكون شخصيا كوضع زيد لمعناه ووضع الانسان لمسماه وقد يكون نوعيا وهو على نحوين الاول
ما يكون بثبوت قاعدة كلية دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه
بواسطة تعيينه له كما يقال كل لفظ يكون على زنة فاعل فهو موضوع لذات من يقوم به الفعل وكما يقال كل اسم آخره
الف او ياء مفتوح ما قبلها فهو لفرد بين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل جمع عرف فهو لجميع تلك المسميات الى

غير ذلك وهذا الوضع النوعي كالوضع الشخصي والمراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة ما يشمل الوضع الشخصي وهذا القسم من الوضع النوعي والثاني ما يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يعلم منه بواسطة القرينة حتى انه لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها وهذا القسم من الوضع النوعي لا يكون في الحقيقة بل مختص بالمجاز والمركبات وكذا غيرها من اكثر الحقائق كالمشتقات وغيرها مما يكون دلالته على المعنى بالهيأة موضوعات للمعاني بالوضع النوعي بالمعنى الاول هكذا قال العلامة التفتازاني في التلويح اذا عرفت هذا فلا يرد ما قيل ان المركب ليس له وضع سوى وضع المفردات فلا يدخل في الدال بالمطابقة ولا حاجة الى ما ارتكب السيد المحقق قدس سره ان المطابقة دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له سواء كان هناك وضعا واحدا او اوضاع متعددة بحسب اجزاء اللفظ والمعنى كرامي الحجارة مثلا فان الجزء الاول منه موضوع لمعنى والجزء الثاني لمعنى آخر فاذا اخذ مجموع المعنيين كان مجموع اللفظ موضوعا لمجموع المعنى فههنا وضع اجزاء اللفظ لاجزاء المعنى لا وضع عين اللفظ لعين المعنى والمطابقة تعم القبيلتين **قوله** وكلمة ان قرن معناه بزمان معين من الازمنة الثلثة فخرج منه ما لا يقترن بزمان معين من الازمنة الثلثة سواء لم يقترن بزمان اصلا او يقترن بزمان معين غير الثلثة والمراد باقتران المعنى في تعريف الكلمة اقتران معناها بزمان معين من الازمنة الثلثة اقترانا اوليا بحسب الوضع لئلا ينتقض باسماء الافعال اذ يقترن معناها ايضا بزمان معين من الازمنة الثلثة نحو صه فانه يدل على السكوت المقترن بالاستقبال ولئلا يتوجه النقض باسمي الفاعل والمفعول ويمكن ان يقال لا حاجة الى اخراج اسماء الافعال اذ لا بعد في جعلها حين كونها بمعنى الافعال كلمات واما النحاة فلم يعدوها افعالا لامور لفظية كدخول التنوين وغيره واعلم ان المشهور ان لفظ الكلمة مشتمل على ثلثة اجزاء الحدث والزمان والنسبة الى فاعل ما فالمادة تدل على الحدث والهيأة على النسبة والزمان واورد عليه بانه يلزم على هذا كون الكلمة غير مستقلة لاشتمالها على النسبة فلا يصح جعلها قسما من المستقل بالمفهومية واجيب بانها مستقلة باعتبار المعنى التضمني وكونها مستندا باعتباره وان كانت مستعملة في معناها المطابقي ويرد عليهم انهم قد صرحوا ان اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل بل انما يدل على معنى واحد والا يلزم تحقق قضية احادية مع ان ادنى المراتب الملفوظة ان تكون ثنائية فالصواب ما قال بعض المدققين ان معنى الكلمة معنى اجمالي مستقل بالمفهومية ينحل بتحليل العقل الى الحدث والزمان والنسبة لا انه مركب منها حتى يلزم عدم الاستقلال وهذا المعنى ملحوظ بالذات مستقل بالمفهومية فان قلت هذا يستلزم صحة كونه محكوما عليه ايضا قلت الفعل انما وضع لذلك المعنى ماخوذا على انه مسند الى الفاعل فلا يصلح

الحكم عليه لا فعال الحدث والزمان والنسبة الى فاعل ما من الاجزاء الخارجية للفعل الاجمالى الذى ذكرنا فحصل الاسماء في
المركبات الذهنية وايضا يلزم على ما ذكر حمل الزمان على الحدث وبالعكس لتحقق مناط الحمل انا نقول المراد الامر الواحد
المركب من الاجزاء الملحوظ باللحاظ الوحدانى المتعلق بالمجموع من جهة الوحدة العارضة له والمراد بالتحليل التحليل
بحسب الملاحظة فههنا ملاحظة واحدة ومتعددة لان يلاحظ الاجزاء بلحاظات متعددة فتأمل **قوله** فهو اداة فى عرف
الميزانيين وحرف فى اصطلاح النحاة اعلم ان من المعانى ما يلتفت اليها بالذات ويكون ملاحظة لا تبعية الغير وهذه
المعانى صالحة لان يحكم عليها وبها ومنها ما هى نسبة بين شيئين فيلاحظ تبعا لملاحظة الطرفين ومعنى الملاحظة بالتبعية
ان يلتفت اليها من حيث انها مرآة لملاحظة حال الطرفين الذى فى الواقع اى مع قطع النظر عن هذه الملاحظة معنى
معان لا تصلح لان يحكم عليها وبها نعم يمكن للعقل ان يلتفت اليها بالذات فيكون مستقلة فى هذه الملاحظة مثلا معنى من
نسبة مخصوصة بين السير والبصرة يعبر عنها بالابتداء الخاص تعبيرا عن الشئ بلازمه ضرورة ان الابتداء الخاص ليس
نفس النسبة فاذا لوحظ من حيث انه حالة مخصوصة بين السير والبصرة بحيث يكون الالتفات اليها بالذات ويلتفت اليه
بالتبعية من حيث انه مرآة لملاحظة الحال الذى بين السير والبصرة مع قطع النظر عن هذه الملاحظة فهو فى هذا اللحاظ
غير مستقل وغير صالح للحكم عليه وبه واذا لوحظ بنفسه فهو مستقل صالح للحكم عليه وبه فيلزم ادراك متعلقه اجمالا وتبعا للعقل
فى الحالة الاولى متوجها الى الاطراف وانما يتوجه اليه بالتبعية وفى الحالة الثانية متوجها الى نفسه وانما يتوجه الى الاطراف
بالتبع فتعقل ذلك المعنى فى الحالتين موقوف على تعقل الاطراف لكن الالتفات بالذات الى ذلك المعنى قد ينفك عن
الالتفات بالذات الى الاطراف فثبت ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة وظهر سر قولهم المعنى الحرفى لا يكون الا
جزئيا بخلاف المعنى الاسمى فانه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وسقط ما زعم صاحب الافق المبين ان المستقل وغير المستقل
مختلفان حقيقة فلا يمكن ان يكون المعنى الغير المستقل مستقلا وبالعكس فان قيل الاسماء اللازمة الاضافة ايضا محتاجة
الى المتعلق فما الفرق بينها وبين المعانى الحرفية قلت معانى الاسماء اللازمة الاضافة مستقلة فى انفسها وقد عرضت
لها اضافة غير مستقلة لانها نفس الاضافة والنسبة بخلاف المعانى الحرفية واعلم ان الافعال الناقصة التى يسميها
المنطقيون كلمات وجودية داخلة فى الاداة فان كان الناقصة مثلا لا تدل على الكون فى نفسه بل على كون الشئ
شيئا لم يذكر بعد له ما دام يذكر كان بخلاف كان التامة وما قيل الكون فى نفسه معنى مستقلة ويلحقه عدم الاستقلال
بالخصوصية وهذا المعنى المستقل مبدء لكان التامة والناقصة ليس بشئ لان كان الناقصة غير مشتمل على الحدث
الذى هو مدار الاستقلال فى الافعال لانها لا بمادتها تدل على النسبة وبصورتها على اقترانها باحد الازمنة الثلثة

بخلاف کان التامة فانها بمادتها تدل على الحدث وبصورتها على الزمان والنسبة الى فاعل ما فلا معنى لكون المعنى مستقلا بمجموع الكل او احدهما قوله ليس هذا الظن بصواب بل من بعض الظن بوجهين الاول ان الافعال الناقصة افعال عند النحاة وليست بكلمات عند اصحاب هذا الفن بل هي ادوات زمانية والثاني ما بينه بقوله فان الفعل اعم من الكلمة الخ قوله بل هو مركب لانه يحتمل الصدق والكذب وكل محتمل للصدق والكذب مركب بخلاف الغايب فان الفاعل ليس جزء المفهوم لا يقال المضارع الغائب ايضا يحتمل الصدق والكذب فانه يدل على ان شيئا ما غير معين وجد له المصدر كما ان المتكلم مثلا يدل على ان شيئا معينا وجد له المصدر لانا نقول لا يجوز ان يكون معناه ان شيئا غير معين وجد له المصدر اذ لو كان معناه ذلك لامتنع حمله على زيد مثلا فلم يصح ان يقال زيد يضرب لان ما وضع لغير معين لا يصح اطلاقه على ما يقابله هذا ما افاده الشيخ وفيه انه ليس المراد بغير المعين ما اعتبر فيه عدم التعين بل ما لا يعتبر فيه التعين فالصواب ان يقال لو كان معناه ان شيئا ما مطلقا وجد له المصدر لامتنع حمله على زيد مثلا لان استناد المصدر الى الموضوع المطلق يوجب عدم انحصار صدقه في الموضوع المعين او استناده الى المعين يوجب انحصار صدقه فيه ولا شك ان الانحصار وعدمه متنافيان فكذا الاستناد ان فمعناه ان شيئا معينا في نفسه وعند القائل مجهولا عند السامع وجد له المصدر فلم يحتمل الصدق والكذب مالم يصرح به فوقي لفظه لا يحتملهما بل مع فاعله الذي يذكر معه قوله ضرب على معنى الحدث ولا ضرورة الى اعتبار المسند اليه منويا فيه وهو الضمير المستتر كما ذهب اليه اهل العربية لانا نفهم منه معنى محتملا للصدق والكذب فلا ريب في اشتماله على الفاعل وليس لا علامة المضارع وتجويز ان يكون لفظا اضرب مثلا موضوعا للمعنى الجزئي من دون ان يكون جزء اللفظ بازاء جزء المعنى يستلزم تحقق قضية احادية ثم ههنا اشكال وهو ان الهمزة من قولنا اضرب مثلا وان دلت على معنى لكن الباقي جزء ليس يدل على معنى بوجه من الوجوه وذلك لان المركب من ضاد ساكنة ثم راء ثم باء اما ان لا يكون لفظا او يكون لفظا لا يكون والا على معنى من المعاني واجاب عنه الشيخ في منطق الشفا بوجهين الاول ان المركب ما يدل جزء لفظه على جزء معناه فيكفي فيه دلالة جزء واحد واما دلالة الباقي على الباقي فمما لا يقتضيه حد المركب الثاني ان الباقي من اللفظ يدل على الباقي من المعنى حال التركيب وهذا القدر كاف وتفصيله ان الحدث والنسبة الى زمان مخصوص مفهومان من اضرب وليست الهمزة دالة عليهما فتعين فهمهما من باقي اللفظ ودلالته حال التركيب كافية في كون اللفظ مركبا فلا يضر عدم دلالته حال التحليل قوله فصل قد يقسم المفرد بتقسيم اخر المشهور ان المنقسم الى الكلي والجزئي والمتواطي والمشكك الاسم خاصة واما الى المشترك والمنقول باقسامه

آخر وقد يفسر بالحقيقة لبعض الافراد للاتصاف بالكلي قوله كالوجود بالنسبة الى الواجب جل مجده وبالنسبة الى الممكن لا ريب في كون الوجود مشككا بالقياس الى الواجب جل مجده وبالقياس الى الممكن باعتبار التقدم والتاخر والاولوية وعدمها واما كونه مشككا باعتبار الشدة والضعف فمحل تامل اذ لو كان كذلك لقام بالواجب نوع من الوجود هو اشد وبالممكن نوع منه هو اضعف لما ثبت عندهم ان الاشد والاضعف نوعان متباينان فاما ان يكون الوجود المطلق جنسا للنوعين فيلزم تركبهما من الجنس والفصل ويكون عرضيا لهما فيكون لهما حقيقة غير الوجود والمطلق وبالجملة لا يتصور التفاوت في الوجود بالشدة والضعف الا ان يقال الوجود حقيقة نوعية بذاتها بسيطة لا جنس لها ولا فصل لها وهي في جميع الاشياء بمعنى واحد ومع وحدتها متفاوتة الحصول بانحاء التشكيك وليست افرادها متخالفة الذات بل متخالفة الهويات في التقدم والتاخر والكمال والنقص والغنى والحاجة ومرجع الشدة والضعف ليس الا الكمال والنقصان كما هو مذهب الاشراقية قوله وكالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج اعلم ان الشدة والضعف فصلان منوعان للبياض المطلق فهما ماخوذان في ماهيتي البياض الشديد والضعيف لا في البياض المطلق وهذا الاختلاف النوعي احدث تفاوتا في صدق الابيض المشتق من المعنى الجنسي للبياض على الثلج والعاج لان مصداق حمل الابيض على الثلج البياض الشديد وعلى العاج البياض الضعيف قوله ويسمى هذا القسم مشككا لانه يوقع الناظر في الشك في كونه متواطيا او مشتركا من حيث تفاوت افراده وتشاركها في معناه واعلم ان الحكماء قد اختلفوا في جواز التشكيك في الماهيات والذاتيات بمعنى انه هل يجوز ان يكون افراد ماهية واحدة متفاوتة بالاولية والاولوية والشدة والزيادة ومقابلاتها بحيث تكون الماهية في نحو من الوجود كاملة من نفسها في نحو آخر منه من دون انضمام امر وعروض عارض ام لا فجوزه الاشراقية ومنعه المشائية قالوا لا تشكيك في الماهية الجوهرية ولا في الماهية العرضية بل التشكيك في اتصاف افراد الماهية بالعارض فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في صدق مفهوم الاسود المشتق من المعنى الجنسي للسواد على افراده واستدل المحقق الدواني في الحاشية القديمة على انتفاء الاولوية والاولية في الذاتيات باستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه به علة لاتصاف الاخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتيات كيف والذاتيات غير مجعولة واورد عليه بانهم صرحوا ان حمل العالي على السافل بواسطة حمله على المتوسط والمتوسط على السافل حتى صرح الشيخ ان جسمية الانسان معللة بحيوانيته وقد صرح السيد المحقق قدس سره في بعض تصانيفه بان معنى قولهم الذاتي لا يعلل انه لا يعلل بالذات ولا بامر خارج عن الذات ولا مفاد كفعة

في التعليل بذاتي آخر واجيب عنه تارة بان المقصود ان الذاتي لا تشكيك فيه بالنسبة الى الافراد المتباينة التي
هو ذاتي لها ولا ريب ان نسبته تلك الافراد اليه على السوية وما ذكر من كون الانسان جسما للحيوانية مشترك في الجميع
وثبوته للبعض لا يكون علة لثبوته للبعض الآخر حتى يكون الثبوت للبعض اولى من الثبوت للآخر وتارة بان جعل الجنس
هو جعل الفصل والنوع وكذا جعل النوع هو جعل الجنس والفصل فلا يعقل كون الانسان جسما للحيوانية كيف ونسبة
الذاتي الى ما هو ذاتي له بالوجوب فلا يكون معلولا لشيء اصلا والا لكان ثبوته ممكنا وانت تعلم ان القول بكون النسبة
الذاتي الى ما هو ذاتي له بالوجوب بمعنى ان ثبوت الذاتي للذات غير مجعول اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف
وان اشتهر فيما بين المتاخرين لكنه باطل قطعا والا يلزم كون الحكاية واجبة بالذات مع كون المحكي عنه محتاجا الى العلة
لان مصداق حمل الذاتيات نفس الذات وهي محتاجة الى الجاعل قطعا وليت شعري كيف يجوز وجوب النسبة الاتحادية
بين شيئين وجوبا بالذات مع كون طرفيها ممكنين بالذات مجعولين في الواقع فالحق ان اتصاف الشيء بما هو ذاتي
له مع كونه واجبا بالذات محتاج الى علة هو علة مصداقه الذي هو نفس الذات وكذا ثبوت الشيء لنفسه نعم لا يحتاج
الى علة مغايرة لعلة الذات والا لامكن جعل الانسان انسانا من دون جعله حيوانا والحاصل ان الجعل يتعلق
اولا وبالذات بالمهية ثم العقل ينتزع عنها كونها هي وكونها ذاتياتها فلا يحتاج الى جعل جديد غير جعل الذات
ولما كان جعل مصداق الذاتيات نفس الذات فجعلها جعلها ولا يلزم من كون جعل الشيء وتقرره ووجوده
عين جعل كل من ذاتياته وتقررها ووجودها ان لا يكون ثبوت الذاتي الاعلى لنفس الذات معلولا للذاتي المتوسط
بين الذاتي الاعلى وبين الذات لانه قياس للوجود الرابط للشيء على تقرره ووجوده في نفسه وهو فاسد فتقرر الذاتي
الاعلى ووجوده وان كان عين تقرر الذات ووجودها لكن يجوز ان يكون وجوده للذات معلولة لعلة لا يكون
هي علة لتقرره ووجوده في نفسه فلا يمشي ان يقال وجود الجسم في نفسه لما كان عين وجود الانسان ولم يكن
معلولا للحيوان فلا يكون وجود الجسم للانسان اي يكون الانسان جسما ايضا معلولا للحيوان وبهذا المعنى وان اشتر
في جميع افراده التي هو ذاتي لها لكن اذا كان بعض افراد مهية واحدة مبدأ للبعض الآخر منها فالذاتي من حيث
تقرره في بعض الافراد مقدم على نفسه من حيث تقرره في ضمن الفرد الآخر فان قلت العلية والمعلولية ههنا ليس الا
باعتبار الوجود قلت الوجود امر اعتباري ومصداقه نفس المهية كما حقق في محله فعلى تقدير كون الفردين الذين احدهما
مبدأ للآخر متشاركين في ذاتي هو بنفسه مصداق للوجود يكون ذلك الذاتي من حيث تقرره في ضمن المبدأ مقدما
على نفسه من حيث تقرره في ضمن ذي المبدأ وبهذا ظهر اندفاع ما قيل ان الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له غير معلل

بامر خارج عنه وذلک لاینافی کون البعض واسطة فی البعض ولایجب التشکیک لاتحاد الحیثیة التی ہی مصداق الحمل
وان اشتهیت مزید تحقیق فاستمع انه قد ثبت فی محله وقد حققنا نحن ایضا فی حواشینا المعلقة علی حواشی شرح الرسالة
القطبیة ان الوجود الحقیقی الذی ہو منشاء انتزاع الوجود المصدری نفس الماہیة بلا زیادة امر وعروض عارض فالوجود
لیس من عوارض الماہیة فی نفس الامر کما ان الانسانیة لیس من عوارض الانسان فی نفس الامر ومن ثم صار اثر
الجعل نفس الماہیة من حیث ہی ہی من غیر انضمام امر الیہا وہی بنفسہا من غیر زیادة حیثیة علیہا وانضیاف معنی ما
الیہا متعین فی انحاء الوجود وتتفاوت بالکمال والنقصان اعنی لان الماہیة الواحدة فی بعض مراتب الوجود والظہور
کاملة بنفسہا وفی بعض آخر منہا ناقصة وقد یعبر عن کمال الماہیة ونقصانہا بالشدة والضعف کما یقال ہذا السواد
شدید وذلک السواد ضعیف وقد یعبر عنه بالزیادة والنقصان کما یقال ہذا المقدار زائد وذلک ناقص وقد یعبر عنه
بالقوة ومقابلہا کما یقال الصورة جوہر اقوی والہیولی جوہر اضعف ومرجع ہذه الوجوه من التفاوت الی کمال الماہیة
ونقصانہا اذا عرفت ہذا فاعلم انه اذا کان بعض افراد ماہیة واحدة علة لبعض آخر منہا مثلا اذا کان زید علة لعمرو
ومعلول لزید بالمجاعلة نفس ذات عمرو لا عروض الوجود لعمرو لان اثر العلة امر واقعی ولیس الوجود فی نفس الامر عارضا لعمرو
بل مصداقه نفس ذات عمرو بلا زیادة امر علیہا واذا صار نفس ذات عمرو مجعولا لزید فکون عمرو انسانا ایضا مجعول
لزید لانه حکایة عن نفس ذات عمرو وجعل الحکایة بما ہی حکایة عبارة عن جعل المحکی عنه ولا ریب ان نفس ذات زید محکی عنہا
لکونہا انسانا فثبت ان کون زید انسانا علة لکون عمرو انسانا فصدق ماہیة الانسان علی زید وعمرو متفاوت بالاولیة
ولا یمکن ان یتوہم ان تقدم زید علی عمرو تقدم بالوجود لا بالماہیة لان الوجود لیس معنی زائدا علی الماہیة عارضا لہا
بل مصداق الوجود نفس الماہیة فالتقدم بالوجود حکایة عن التقدم بالماہیة وما توہم ان نفس الماہیة بما ہی ہی اثر الفاعل
الحقیقی والوجود اثر العلل الاخری لیس بشیء اذ اثر العلة ایة علة کانت لیس الا ما تحقق فی نفس الامر مع عزل النظر عن
انتزاع الذہن وملاحظه والمتحقق لیس الا نفس الماہیة ولیس المتحقق فی نفس الامر امران الماہیة والوجود حتی یکون احدہما
اثر الفاعل الحقیقی وثانیہما اثر العلل الاخری فان قلت قد صرح صاحب الافق المبین ان خلط الذات والذاتیات
لا یکون بعلة اصلا اذ الجاعل المفیض نفس ماہیة الانسان مثلا ثم ہو بنفسه انسان وحیوان لا بجعل مؤلف فالانسان
انسان او حیوان لا یحتاج صدقا الی الجاعل من حیث الخلط الیس النظر الی الماہیة من حیث ہی غیر ممکن الانسلاخ
عن ان یکون بعینه لحاظ ذاتیاتہا بخلاف الوجود فان مصداقه نفس ماہیة الموضوع المتقررة لکن لا بنفسہا بل
من حیث انہا صادرة بنفس تقررہا من الجاعل فہو من العوارض التی لا یطابقه شیء الا باعتبار التقرر ولما کان

تقرر الممكن لا بنفسه بل من حيث الجعل فحيثية المصداق في الوجود يرجع الى حيثية الصدور قلت لا يخفى على المتفطن ان امتناع انسلاخ النظر الى المهية عن لحاظ ذاتياتها بل كون النظر الى المهية هو النظر الى ذاتياتها لا يستلزم كون ثبوت الذات لنفسها او ذاتياتها لها واجبا مستغنيا عن الجعل بل انما يستلزم ان يكون حاله كحال المهية فمن شاء عدم انسلاخ النظر الى المهية عن لحاظ ذاتياتها انما هو كون المهية بنفس ذاتها مصداقا لذاتياتها وهذا انما يستلزم كونها مجعولة بعين جعلها لا كونها غير مجعولة اصلا فالحق ان ثبوت الشئ لنفسه وثبوت ذاتياته له حكايات ذهنية و مصداقها نفس ذات الموضوع بلا امر زائد عليها وظاهر ان امكان الحكاية عبارة عن امكان مصداقها المحكي عنه و جعلها عبارة عن جعله ولما كان مصداق حمل الذات على نفسها وحمل ذاتياتها عليها وكذا حمل الوجود عليها نفس الذات بلا زيادة امر عليها وكان امكان الذات بعينه امكان حملها على نفسها وامكان حمل الوجود عليها وكان جعلها جعل حملها على نفسها وحمل ذاتياتها عليها وحمل الوجود عليها فاذا كانت الذات مجعولة جعلا بسيطا كان هذا الجعل البسيط لنفس الذات والذاتيات انفسها وجعلا مؤلفا في مرتبة الحكاية لثبوت الذات لنفسها وثبوت ذاتياتها وثبوت الوجود لها فمصداق هذه الحكايات مجعول وجعل المصداق هو جعل الحكاية فقد ظهر انه على تقدير القول بالجعل البسيط لا محيد من القول بكون المهية مشككة بالاولية والاولوية والعجب ان المحقق الدواني ومن تبعه من المتاخرين مع القول بان الوجود امر عقلي انتزاعي لا تحقق له في الخارج وان مصداقه نفس المهية المتقررة من الجاعل بالجعل البسيط ذهبوا الى ان ذاتيات الاشياء وماهياتها لا تقبل التشكيك بالاولية اصلا ولم يفهموا ان جوهرا اذا كان علة لجوهر كالعقل للصورة والصورة للمادة يلزم القول بان جوهرية العلة اقدم من جوهرية المعلول ضرورة ان الوجود امر انتزاعي لا تاثير ولا تاثر فيه اصلا فيلزمهم الاقرار بما عنه الفرار هكذا ينبغي تحقيق المقام وتنقيح المرام بقي الكلام في الاشدية والازيدية والتحقيق فيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره انه لا يشك احد في تحقق الحركة الكيفية كالتسخن والتبرد مثلا فاذا تحرك الجسم من البرودة الى السخونة فاما ان يكون في زمان الحركة متصفا بالسخونة اولا والثاني باطل بالضرورة وبشهادة الحس فتعين الاول ولا بد على هذا التقدير من اتصاف المتحرك في كل آن من الآنات المفروضة في زمان الحركة بفرد من السخونة تكون شديدة بالنسبة الى فرد كان متصفا به في الآن السابق وضعيفة بالقياس الى فرد يكون متصفا به في الآن اللاحق فاما ان يكون جميع تلك الافراد موجودة بالفعل ويكون بعض تلك الافراد موجودة بالفعل وبعضها موجودة بالقوة او لم يكن شئ من تلك الافراد موجودا وتكون الكيفية الواحدة المتصلة التي هي منشاء لانتزاع تلك الافراد موجودة على الاول يلزم وجود امور غير متناهية بالفعل وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح فتعين

الثالث فالكيفية الواحدة المتصلة الموجودة في زمان الحركة بنفسها شديدة وبنفسها ضعيفة ولا يمكن ان يكون مراتب
الشدة والضعف من تلك الكيفية الواحدة المتصلة متغائرة في الوجود والا يلزم ما لا يلزم فالكيفية الواحدة المتصلة
التي هي منشأ لانتزاع مراتب الشدة والضعف حقيقة واحدة موجودة بوجود واحد ومشتملة على مراتب الشدة والضعف
فمراتب الشدة والضعف ليست حقائق متخالفة اذ لا معنى لوجود الحقائق المتخالفة بوجود واحد ضرورة ان الوجود
يختلف باختلاف المضاف اليه وايضا الوحدة الاتصالية بين الحقائق المتباينة محال عند اتباع المشائية ايضا
لا يقال لو كانت مراتب الشدة والضعف متحدة بالمهية يلزم اتحاد السواد مع البياض لانا اذا فرضنا جسما اسود بسواد
شديد ثم فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة اخرى ادنى منها بحيث يكون هذا اللون متحدا مع اللون السابق
بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة ادنى منها بحيث يكون نسبتها الى المرتبة السابقة عليها كنسبة
السابقة الى الاولى يكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى
فيكون متحدة بالنوع مع الاولى وهكذا اذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب الى ان يبلغ البياض الصرف
يكون جميع تلك المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد الشديد متحدا بالنوع مع البياض القوي لانا
نقول هذا جار في المقدار بعينه على ان التنقيص في الكيفيات لا ينتهي الى حد كما في الكميات فلا يتصور انتهاء امر
من مراتب السواد الى البياض وبالعكس والحق ان وقوع الحركة في الكيف يصادم كون الشديد والضعيف مختلفين
نوعا لانه يقتضي وجود الافراد الآنية واتصالها وهذا هو التشكيك اذ ليس معنى له الا التفاوت بالشدة والضعف مع
اتحاد المهية ثم ان الخط انما يزيد على خط آخر بنفس الخطية لا بامر آخر كما نص عليه الشيخ المقتول وما قال المحقق الدواني
في الحاشية القديمة ان ليس الزيادة في مهية المقدار فان صدق تلك المهية على الزائد والناقص على السواء بل
في العارض فان كونه على هذا الحد او على حد آخر امر عارض لمهية المقدار وبتبعيته عارض آخر هو نسبته الى ما هو على حد آخر
بالزيادة والنقصان وآيد بكلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء حيث قال في فصل خواص الكم بعد ما حقق ان
لا تضاد فيه وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد وانقص
من كمية ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا ثلثة اشد ثلثية من ثلثة
ولا اربعة من اربعة ولا خط اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث المعنى
الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي ففيه ما افاد بعض اكابر الاساتذة روح الله روحه ان نفس مهية المقدار لو
لم تكن زائدة وناقصة بل يكون المعروض بالذات للزيادة والنقصان الكم الاضافي فهذا الكم الاضافي الذي هو

مناط الاختلاف اما موجود في الخارج منضم مع المقدار الخط الحقيقي فلا يكون الا من مقولة الكم فان غير الكم لا يكون مناط الاختلاف بالزيادة والنقصان فيلزم ان يكون في الخط خط آخر ثم ننقل الكلام الى هذا الخط فان كان تخالفهما بالزيادة والنقصان بنفس المهية لزم التشكيك فيها وان كان لعارض كمي اضافي آخر ننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل في الكميات الموجودة في الخارج او امر انتزاعي فلا يكون منشأ انتزاعه الا نفس الكمية الخارجية لان غير المعنى الكمي لا يصلح لانتزاع الزيادة والنقصان ولا دخل له فيه فتحقق ان الكمية الموجودة في الخارج هي منشأ الزيادة والنقصان بنفس المهية الكمية والحاصل ان نفس مهية المقدار تكون زائدة وناقصة ولو كان المعروض بالذات للزيادة والنقصان امر آخر سوى مهية المقدار فلا محالة يكون ذلك الامر الآخر من مقولة الكم بالذات اذ المعروض بالذات للزيادة والنقصان منحصرة في الكم اتفاقا فيكون مقدارا وما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص ولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في المهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك المهية ضرورة انتفاء المهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض فلا يخفى سخافته اما اولا فلانه مصادرة على المطلوب اذ الكلام في ان التفاوت بين الشيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه والحاصل ان المشهور ان كل متمايزين فامتيازهما وافتراقهما اما بتمام مهيتهما او بشيء داخل في سنخ مهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك في جزء آخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا نحو آخر من الامتياز وهو ان يكون نفس المهية مختلفة المراتب بالكمال او النقصان وما ذكره من الدليل لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف واما ثانيا فلان هذا البيان جار بعينه في تمايز الاشخاص ايضا لانه ان اشتمل تشخص من المهية على امر ليس في الآخر فهذا الامر اما داخل فيه فاختلف التشخصان حقيقة واما عارض فيلزم تحصيل التشخص قبل ان تحصيله ضرورة تقدم المعروض على العارض وان لم يشتمل على امر زائد يلزم عدم الفرق بين التشخصين وبالجملة هذا الدليل لا يسمن ولا يغني من جوع هذا ولقد وقع نوع من الاطالة والاطناب في هذا الباب والله الموفق للصدق والصواب قوله فصل المتكثر المعنى اي اللفظ الذي تكثر معناه المستعمل فيه سواء وضع له اللفظ او لم يوضع فلا يرد ما قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني انه ان اريد بالمعنى ههنا المعنى المطابقي فقط لم يصح المجاز من هذا القسم لان المعنى المجازي لا يكون مطابقا له اذ المعنى المطابقي هو المعنى الذي وضع له اللفظ والمعنى المجازي لم يوضع له اللفظ لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له وان اريد بالمعنى اعم من المطابقي وغيره يخرج اللفظ الذي له معنى مطابقي ومعنى تضمني والتزامي كالانسان على القسم

الاول دخل في هذا القسم مع انه لم تخلل بين معنييه نقل ولا يكون مشتركاً ولا حاجة الى ما قيل ان بوضع المعنى الى
اعم من الشخصي والنوعي والحقيقي وغير الحقيقي **قوله** يسمى مشتركا اعلم ان بعضهم انكروا وقوع المشترك لفقد الغرض من
الوضع لكونه مخلا بالتفاهم والظن في بعض الالفاظ من الاشتراك فهو اما مجازا ومتواطئا وغيرهما وفيه انه انما يكون مخلا
بالتفاهم لو انتفت القرينة واما عند وجودها فلا يكون مخلا بالتفاهم اصلا والحق ان المشترك وقع ويستدل عليه بانه
لو لم يكن واقعا لخلت اكثر المسميات عن الاسماء واللازم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم ان المسميات غير متناهية و
الالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بضم بعضها الى بعض مرات متناهية فان كان في وضع كل لفظ لمعنى واحد
كان الموضوع له متناهيا وتخلو المعاني الباقية بل لا نسبة لها الى ما وضع لعدم تناهيها وفيه ان تناهي الالفاظ
مسلم لكن المركب من المتناهي انما يكون متناهيا اذا كان التركيب مرات متناهية وهو في حيز المنع ضرورة ان عدد
لا يقف عند حد ثم انه اختلف في وقوعه بين الضدين والاصح وقوعه بينهما كاللون للابيض والاسود والبين للقريب
والبعيد والصريم لليل والنهار والناهل للريان والعطشان ووراء بمعنى خلف وامام والصارخ للمستغيث والمغيث و
ترب للغنى والفقير والخنازيد للخصيان والفحول والقرء للحيض والطهر وعسعس لاقبل وادبر واعلم ان سبب وقوعها الابتلاء
والامتحان والابهام ان كان الواضع غير الله سبحانه **قوله** يسمى منقولا اعلم ان اعتبار المعنى الاول في المنقول ليس
لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول كما في الحقيقة ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني كما في المجاز بل اعتبار المعنى
الاول في المنقول لبيان المناسبة وترجيح ذلك الاسم على غيره فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب
من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه على كل
ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة كما قيل واعلم ان المرتجل هو اللفظ الذي وضع اولا
لمعنى ثم نقل الى معنى آخر لا لمناسبة بينه وبين المعنى الاول كجعفر مثلا فانه كان موضوعا للنهر الصغير ثم جعل علما بلا
مناسبة بينه وبين المعنى الاول فبعضهم عدوه من المشترك نظرا الى عدم ملاحظة الوضع الاول وبعضهم زعموا انه من المنقول وبعضهم على
انه خارج عنهما **قوله** والمنقول نظرا الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من قبله **قوله** ينقسم الى ثلثة اقسام
قال العلامة التفتازاني في التلويح المنقول باعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي واصطلاحي وعرفي
ينقسم ستة عشر قسماً حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي
من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي فالموجود من
تلك الاقسام ثلثة **قوله** باعتبار كون الناقل عرفا عاما المراد بالعرف العام ما لا يتعين ناقله يعني لا يختص النقل باهل

عرف واصطلاح خاص وان لم يكن الناقل فيه الا البعض لناسخ لا يرد ما قيل انه ان كان الناقل في العرف العام جميع الناس لزم ان يكون جميعهم متفقا على نقل لفظ دابة مثلا من معنى الى معنى اخر وهو باطل فان كثيرا من الناس لا يعرف لغة العرب فكيف يصح منهم التواطي على ذلك وان كان بعضهم فالناقل في العرف الخاص ايضا البعض الناس فلا فرق وما قال صدر المعاصرين المحقق الدواني ان الناقل في العرف العام اهل اللغة عجيب جدا **قوله** باعتبار كونه اربابا لشرع المنقول الشرعي وان كان داخلا في الاصطلاحي الا انه لفضله وشرفه افرز عنه **قوله** وبالنسبة الى الثاني مجازا اعلم ان المجاز لا بد فيه من علاقة بين المعنيين فان كانت تلك العلاقة تشبيها وهو المشاركة في وصف خاص معتد به يسمى استعارة وان كانت العلاقة غير المشابهة بين المعنيين مثل اللزوم والسببية يسمى مجازا مرسلا وقد حصروا العلاقة المصححة للتجوز في خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء السببية والمسببية الكلية والجزئية الملزومية واللازمية الاطلاق والتقييد العموم والخصوص الحالية والمحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه البدلية الآلية التشبيه التضاد والنكرة في خبر الاثبات للعموم استعمال المعرف باللام في المعهود الذهني حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة وفيه كلام مذكور في محله وضبطها صاحب التوضيح في تسعة الاول الكون والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية وحصرها ابن الحاجب في اصوله في خمسة المشاكلة والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وزعم البعض انها اربعة والتفصيل في كتب الاصول والبيان **قوله** يسمى مرادفا المعتبر فيه وحدة المعنى من كل وجه فالمتحدات لا من كل وجه كالناطق والفصيح ليسا مترادفين ولا بد من كون كل من المترادفين مستقلا في الدلالة فخرج المؤكد واعلم انه قد ذهب البعض الى ان الترادف ليس بواقع زعما منهم ان المقصود يحصل من لفظ واحد فلا حاجة الى لفظ آخر وما يظن في بعض الالفاظ من الترادف فهو من باب اختلاف الذات والصفة او صفتها والحق ان الترادف اي تكثر اللفظ مع توحد المعنى واقع في كلام العرب كما يشهد به الاستقراء الصحيح وفائدة وقوعها تكثر الوسائل الى افادة ما في الضمير والتوسع في مجال البدائع كالمجانسة والسجع والقلب وغيرها ثم اختلف في صحة الترادف بين المفرد والمركب فالاكثرون على ان لا ترادف بينهما الا لما قيل ان الوضع في المفرد شخصي وفي المركب نوعي لان الوضع في المفرد ايضا قد يكون نوعيا كما في المشتقات بل لان المفرد لا دلالة له على معنى مركب ثم انه لا يجب اقامة كل من المترادفين مقام الآخر كما زعم ابن الحاجب واضرابه فان صحة التركيب من العوارض ولا يلزم من اتحاد المعنى اتحاد العوارض يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه والعياذ بالله **قوله** فصل المركب قسمان احدهما المركب التام وهو ما يصح السكوت عليه المراد بصحة السكوت عليه ان لا يكون ذلك المركب مستدعيا للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به وبالعكس فلا يكون المخاطب منتظر اللفظ آخر كانتظاره

للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه وانتظاره المحكوم عليه عند ذكر المحكوم به كذا قال السيد المحقق قدس سره والحاصل ان المركب ان كان كل جزء من اجزائه مستقل الدلالة بحيث يصلح للاخبار عنه و به او لا يصلح الا للاخبار به فقط فهو مع الاشتمال على الاسناد مركب تام قوله وهو ما قصد به الحكاية عن الامر الواقعي الذي هو المحكي عنه وهو في الحمليات كون الموضوع بحيث يصح انتزاع المحمول وسلبه عنه وهذه الحيثية تختلف باختلاف نحو الحمل مثلا في حمل الذات والذاتيات والوجود حيثية نفس ذات الموضوع بلا اعتبار امر زائد اذ مصداق الوجود نفس الماهية المتقررة لا امر زائد يقوم بها انضماما او انتزاعا لا كما ظن ان المحكي عنه في حمل الذات والذاتيات نفس ذات الموضوع وفي حمل الوجود حيثية استناده الى الجاعل وفي حمل الاوصاف الخارجية قيام مبدء المحمول وفي حمل الاضافيات المقائسة الى امر آخر وفي حمل العدميات حيثية عدم مصاحبتها لامر آخر وفي المتصلة كون المقدم بحيث لا يفارقه التالي لزوما واتفاقا وعدم كونه على هذه الحيثية وفي المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه التالي او لا ينافيه ومن ههنا ظهر ان معنى نفس الامر ما يفهم من قولنا الامر كذا في نفسه مع قطع النظر عن حكم الحاكم وحكاية الحاكي وذهب صاحب الافق المبين الى ان نفس الامر عبارة عن النسب العقدية المرتسمة في العقول العالية وبناء على هذا زعم ان علوم العقول المفارقة لا تتصف بالصدق حيث قال واما النسب العقدية في العقول العالية والانوار المفارقة التي هي المراتب الشاهقة المرتفعة عن افق الزمان فامرها في الصدق ارفع و اعلى عن ذلك كله فان علم الانوار العقلية والمفارقات النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو مطرح الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق والمحقق انتهى وهذا الكلام فاسد بوجوه الاول ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا تنسلخ عن حقائقها بارتسامها فيها ومن شان سنخ حقيقة القضية احتمال الصدق والكذب حتى عرفوها بما يحتمل الصدق والكذب فكيف يرتفع الصدق عن العقود المخزونة في العقول العالية الثاني انه قال قبيل هذا الكلام عن نسب العقود باسرها متحققة في القوى المفارقة وشانها بالقياس الى الكواذب مجرد الحفظ على سبيل الاختزان وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق جميعا فعلى قول هذا القائل يلزم صدق الكواذب فان صدق العقد يدور على مطابقته لمصداقه وجودا وعدما فالعقد الكاذب لما ارتسم في الذهن السافل مطابق لنفس الامر من حيث ارتسامه في الاذهان العالية فان قال ان نفس الامر عبارة عن العقود المرتسمة في العقول العالية بالادراك التصديقي اي العقود التي صدقتها العقول فتكون النسبة العقدية المتحققة في العقول العالية متصفة بالصدق فيكون لها خارج تطابقه فيكون نفس الامر حقيقة ذلك الخارج فيكون هذا نكولا عن القول بان نفس الامر هي النسب المتحققة في العقول واعترافا بان نفس الامر حقيقة هو الخارج الثالث قولنا الله سبحانه موجود قضية متحققة في نفس الامر ولا يتوقف

صدقها على وجود العقل الفعال فضلا عما فيه ولو كان نفس الامر عبارة عن النسب العقدية المرتسمة في العقل الفعال لم يصدق هذه القضية قبل وجود العقل الفعال وذهب بعضهم الى ان نفس الامر عبارة عما يقتضيه الضرورة و البرهان واورد عليه اولا بانه خلاف المنساق الى الفهم من لفظ نفس الامر وثانيا بانه يلزم على هذا ان لا يصدق قضية نظرية يكون موضوعها في حد ذاته من دون اعتبار المعتبر متصفا بالمحمول لم يدل عليه برهان ولا يقتضيها ضرورة وثالثا بان الضرورة والبرهان واسطتان في الحكم والتصديق بالقضية ولا دخل لهما في المصداق اصلا اللهم الا ان يقال المراد به كون الموضوع في حد ذاته من دون اعتبار المعتبر متصفا بالمحمول وانما عبر عنه بما يقتضيه الضرورة والبرهان لانه مقتضى الضرورة والبرهان والحق ان مصداق القضية وجود الموضوع في نفسه من دون اعتبار المعتبر بحيث يتحد معه المحمول وهذا هو مراد من قال ان المعتبر في صدق القضايا مطابقة نسبتها الذهنية للنسبة الخارجية اذ النسبة من حيث هي كذلك لا وجود لها الا في خصوص لحاظ الذهن واما مع قطع النظر عن خصوصية هذا اللحاظ فلا وجود لها الا بمنشأ انتزاعها فالمراد بالنسبة الخارجية منشأ انتزاعها وهو كون الموضوع في حد نفسه بحيث يصح انتزاع المحمول عنه وهو المحكي عنه وبهذا ظهر معنى قول المحققين ان الخارج ظرف نفس النسبة لا لوجودها وما قال صاحب الافق المبين تبعا للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان الوجود نفس ضرورة الذات في ظرف ما فكيف ينسلخ عنها فيه لا يخفى سخافته وسيجيء تفصيل الكلام في هذا المرام ان شاء الله تعالى

قوله ويحتمل الصدق والكذب قد يقال الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته له فالصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دوري واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الصدق والكذب من الاعراض الاولية للخبر فتعريفه بهما التعريف اسمي اورد لتفسير الاسم وتعيين المعنى من بين سائر المركبات لا يكون دوريا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من الاعراض الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى ذلك الشيء انما لتخصيصه وتجرده عن الالتباس وانما يكون دوريا لو كانت تلك الاعراض مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موضع الجنس ولا يكون دورا وللناظرين فيه كلام ذكره يوجب الاطناب وقال السيد المحقق قدس سره انا لا نفسر الصدق والكذب بمطابقة الخبر للواقع وعدم مطابقته له بل نفسر الصدق بمطابقة النسبة الايقاعية والانتزاعية للواقع والكذب بعدم مطابقتها

للوقوع قوله قلت مجرد اللفظ أي مجرد مفهوم اللفظ وهذا تسامح وتنبيه على ان اطلاق الخبر على الدال حقيقة كما ان اطلاق القضية على المدلول حقيقة قوله يحتمله أي الكذب والحاصل ان الخبر ما يكون بنفسه أي مع قطع النظر عن الامور الخارجية كخصوصية الحاشيتين أو تحقق مصداقه في نفس الامر او انعدامه او كون قائله ممن يستحيل عليه الكذب بالذات أو بالغير محتملا للصدق والكذب قوله وان كان نظرا الى خصوصية الحاشيتين وغير محتمل للكذب يعني ان الخبر عبارة عما يحتمل الصدق والكذب بمجرد النظر الى مفهومه مع قطع النظر عن وقوع مدلول الكلام في نفس الامر ولا وقوعه وعن خصوصية المتكلم بل عن خصوصية مفهومه ايضا فلا يضر تعين احدهما بحسب الوقوع واللاوقوع ولا بحسب حال المتكلم ولا بحسب خصوصية مفهومه واعلم ان ههنا اعضالا عويصا تقريره ان قول القائل كلامي هذا كاذب مشيرا الى نفس هذا الكلام ان كان صادقا يلزم ثبوت الكذب للموضوع فيكون كاذبا وان كان كاذبا يكون المحمول مسلوبا عن الموضوع لانه معنى الكذب فيكون صادقا وقد اقرر بانه قال قائل كل كلامي اليوم كاذب ولم يتكلم بكلام سوى هذه القضية فيلزم من صدقه كذبه وبالعكس واجاب صاحب الافق المبين بان نفس هذه القضية انما تكون فردا لموضوعها من حيث انها طبيعة الكلام في هذا اليوم مع قيد ما يختص تلك الطبيعة لا من حيث انه حمل فيه خصوص هذا المحمول على هذا الموضوع فانه مناط خصوص الفردية لا معيار سنخ الفردية وان ما يجلب سراية الحكم على العنوان الى ما هو من افراده انما هو سنخ الفردية لا خصوص الفردية فان كون الشئ بهذا الفردية بخصوصه اعتبار فيه غير اعتبار كونه فردا منه والاعتباران منفصل احدهما عن الاخر في لحاظ التعين والابهام الذي هو بعينه ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فاذن نفس هذا العقد مع عزل النظر عن خصوص المحمول يدخل في سنخ ما هو فرد هذا العنوان وانما يسري الحكم اليه من تلك الحيثية وهو معزول بحسب تلك الحيثية عن خصوصية ذلك المحمول وخصوص المحمول انما هو بحسب خصوص الفردية وليست السراية بحسب تلك الاعتبار وانما استلزم الصدق للكذب وبالعكس باعتبار خصوص المحمول لا باعتبار الذي بحسبه السراية وهذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل اما اولا فلان هذا الجواب لا يتمشى فيما اذا اخذت القضية شخصية كقولنا كلامي هذا كاذب اذ الحكم فيها على خصوص الفردية لا على سنخ الفردية واما ثانيا فلان الحكم في القضايا المحصورة لو لم يسر الى خصوص الفرد يلزم كون الشكل الاول عقيما اذ الحكم من كبراه لا يسري ح الا الى سنخ ما هو فرد الاوسط ولا يجب سرايته الى خصوص الفرد فلم يسر الحكم على الاوسط بالاكبر الى الاصغر بخصوصه فلم يلزم النتيجة والحق ما قال المحقق الدواني ان قول القائل كلامي هذا كاذب مشيرا الى نفس هذا الكلام ليس بخبر حتى يكون صادقا او كاذبا اذ الخبر لا بد فيه من الحكاية عن شئ متحقق دون تحقق الخبر يكون هو في حد ذاته بحيث ينتزع عنه المحمول وهذا غير متصور في هذا الكلام اذ ليس ههنا امر سواه حتى يصح انتزاع الكذب عنه

سلبا او ثبوتا ولا معنى لكون نفس الكلام بهذا الوجه محكيا عنه اذ الحكاية عن نفسه غير معقول وما قال الفاضل الخوانساري
في حواشي الحواشي القديمة ان هذا الكلام وان كان خبرا لكنه ليس بصادق ولا كاذب فان الخبر الذي ينتهي الى محكي عنه
مغاير له يجب فيه الصدق والكذب واما الخبر الذي لا ينتهي الى محكي عنه كذلك فلا يكون صادقا ولا كاذبا اذ الصدق والكذب
انما يكون من جهة المطابقة واللامطابقة وهما لا يتصوران بدون الانتهاء الى محكي عنه كذلك فلا يخفى سخافته اذ انكار
الصدق والكذب بعد الاعتراف بكونه خبرا ليس له معنى محصل واجاب بعض المشاهير من المصنفين بان هذه القضية لها
اعتباران الاول اعتبار كونها ملحوظة على سبيل الاجمال والثاني اعتبار تعلق الايقاع بها وهي بهذا الاعتبار ملحوظة
تفصيلا فهذه القضية بالاعتبار الاول محكي عنها وبالاعتبار الثاني حكاية فيختار صدق هذه القضية في التفصيل
وكذبها في الاجمال وهذا ليس بشيء لان هذه القضية في مرتبة الاجمال اما ان لا يكون لها محكي عنها او يكون على الاول
لا معنى لكذبها اصلا اذ كذب القضية عبارة عن عدم مطابقتها لما حكي عنه وعلى الثاني فالمحكي عنه لهذه القضية اما نفسها
وهو غير معقول واما الاعتبار الثاني فيدور او شيء آخر فيتسلسل وان قيل المراد بالكذب المعنى الذي هو من اوصاف المحكي عنه
يقال فلا يمكن صدق الحكاية مع كذب المحكي عنه كما لا يخفى **قوله** ويقال للثاني القسمين اي ما لا يقصد فيه الحكاية ولا يكون
له محكي عنه اصلا لا ان يكون له محكي عنه ولكن لا يقصد عنه الحكاية **قوله** والانشاء اقسام اه حصر الانشاء في هذه الاقسام
استقرائي **قوله** امر الخ الامر ما وضع لطلب الفعل على سبيل الاستعلاء والنهي ما وضع لطلب الكف على سبيل الاستعلاء
والتمني طلب حصول شيء على سبيل المحبة واللفظ الموضوع له ليت ولا يشترط امكان المتمنى لان الانسان كثيرا ما يحب
المحال ويطلبه فهو قد يكون ممكنا كما تقول ليت زيدا يجيء وقد يكون محالا كما تقول ليت الشباب يعود والترجي طلب حصول
شيء ممكن على سبيل المحبة والاستفهام طلب حصول صورة الشيء في الذهن فان كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين
شيئين او لا وقوعها فحصولها هو التصديق والا فهو التصور والالفاظ الموضوعة له هو الهمزة وهل وما ومن واي
وكيف وكم واين ومتى وايان فبعضها مختص لطلب التصور وبعضها لطلب التصديق وبعضها لا يختص بشيء منها
بل يعم القبيلتين كذا في شرح التلخيص **قوله** ونداء اه النداء ما وضع لطلب الاقبال **قوله** فصل المركب الناقص على انحاء
منها المركب الاضافي اعلم ان المركب الناقص عبارة عن المركب الذي لا اسناد فيه فهو اما التقييدي ان كان الثاني قيدا
للاول سواء كان صفة له او مضافا اليه او لا يكون شيئا منهما بان يكون التركيب من الفعل والمفعول والظرف
او نحوها او من الموصول والصلة او غير ذلك وغير تقييدي ان لم يكن كذلك كفي الدار والحاصل ان المركب الناقص
اما مركب من جزئين تامي الدلالة لكن اخذ احدهما قيدا للآخر فهو تقييدي واما مركب من جزئين احدهما غير تام الدلالة

كالمركب من الاداة والاسم او الاداة والفعل فهو غير تقييدي وبهذا ظهر ما في عبارة المتن من المسامحة والمساهلة قوله
فصل المفهوم اي ما من شانه ان يحصل في الذهن سواء كان حاصلا بالفعل ولا قال صدر المعاصر للمحقق الدواني
تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي يدل على ان المقسم ليس هو الصورة العقلية كما قالوا المعاني اما كلية او جزئية وفسرها
بالصورة العقلية اذ المفهوم هو الماهية لا بشرط شيء وهي موجودة في الخارج وفيه ان الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة
عقلية كما صرح به الشيخ في الشفاء وكون الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج لا ينافي كونها صورة عقلية باعتبار قيامها
بالعقل قوله اما الجزئي فهو ما يمنع نفس تصوره انما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي وهو الذي يمتنع فيه
الشركة لامر خارج كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين تبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر
فيندرج فيه مفهوم واجب الوجود والكليات الفرضية وزيادة لفظ النفس بناء على انه يمكن ان يفهم من استناد الامتناع
الى التصور ان له مدخلا فيه اما بالاستقلال او بانضمام امر آخر اليه فيدخل فيه مفهوم واجب الوجود فان العقل اذا
تصوره ولاحظ معه برهان التوحيد حكم بامتناع الشركة فيه ولا ريب في توقف هذا الامتناع على تصوره فله مدخل فيه قطعا
كذا افاد السيد المحقق قدس سره قوله واما الكلي فهو لا يمنع نفس تصوره الخ اي لا يكون الموصوف بالكلية مشتملا على
الهذية المانعة عن وقوع الاشتراك فيكون بحيث لو تصور لا يمنع تصوره عن وقوع الاشتراك فيه فلا مدخل لخصوص
الوجود الذهني في الاتصاف بهذا المعنى والا لم تكن الحقائق عند عدم تصورها كليات فيتوقف كونها ذاتية لافرادها
على تصورها وبالجملة مآل هذا التقسيم ان الموصوف بالكلية ليس مشتملا على الهذية المانعة عن الشركة فيحتمل ان يوجد
بوجودات متعددة ويتعين بتعينات كثيرة وان منع عنه مانع سوى الهذية لم يقدح في كونه كليا فالطبيعة الكلية
لعدم اشتمالها على الهذية المانعة عن وقوع الشركة فيها صالحة لان يشترك بين كثيرين ويوجد اشخاصا كثيرة فيتحد
معها وجودا ويمكن للذهن ان يتصور تلك الاشخاص ويحكم عليها بتلك الطبيعة فيحمل تلك الطبيعة عليها وينعقد قضية
محمولها تلك الطبيعة وموضوعها الافراد فلها نحوان من الوجود الاول وجودها بعين تلك الافراد والثاني وجودها
في الذهن في مرتبة الحكاية وظاهر ان مناط الكلية ليس هذا الوجود الانتزاعي الذي في مرتبة الحكاية لان الطبيعة
بحسب هذا النحو من الوجود ليست متحدة مع الافراد ولا مشتركة بينها بل هذه المرتبة حكاية عن اتحادها وجودا مع الافراد
واشتراكها بينها فان كانت افرادها التي هي ذاتي لها موجودة في الخارج يكون الكلي موجودا بالذات في الخارج ولكن
بوجودات متعددة مع وحدته بالطبيعة واما وجودها الذهني فلا يمكن الا على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن
وعلى هذا التقدير يكون موجودا في الذهن ايضا بالذات كما انه موجود في الخارج كذلك فيكون مشتركا بين الافراد الذهنية

ايضا كما انه مشترك بين الافراد الخارجية بذاتي الكلي الذاتي واما العرضي فلا يكون موجودا بالذات اصلا فان كفى وجود
العرض للاتصاف بالاشتراك كان موضوعا بالكلية في الخارج والا لا هذا على تقدير وجود الكلي الطبيعي في الخارج
واما على تقدير نفيه فلا وجود لتلك الطبيعة في الخارج اصلا انما الموجود في الخارج هويات بسيطة وحمل الكلي عليها
من قبيل حمل العرضيات الانتزاعية على معروضاتها فلا يمكن وجود الكلي بالذات في الخارج ولا اشتراكها بين الهويات
بل لا معنى لاشتراكها بينها على هذا التقدير الا انها منتزع عن كل من هذه الهويات او يصدق على كل منها صدق
العرضيات فالكلية لا يمكن ان تكون من الاوصاف التي تعرض لشيء في الخارج هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول و
قال السيد المحقق قدس سره الكلية بمعنى الاشتراك لا يمكن عروضها للامور الخارجية لان كل موجود في الخارج فهو
بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه فلو كانت الطبيعة الكلية موجودة في الخارج
كانت متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك ولا للصور العقلية اذ كل واحد منها صورة جزئية في نفس شخصية فامتنع
اشتراكها الا ترى ان الصورة الذهنية الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها في اذهان متعددة نعم
يمكن ان يعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة ومعناها مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانك
اذا تعقلت زيدا مثلا حصل في عقلك اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيك اذا تعقلت فرسا معينا
ومعنى المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا وجردناه عن مشخصاته
حصل منه في وهمنا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا رأينا خالدا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة
اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الروية كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد واستوضح ما ذكرناه
من خواتم منقوشة انتقاشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمع انتقش بذلك النقش ولا ينتقش بعد ذلك
بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الآخر ولو سبق ضرب المتاخر لكان الحاصل فيه ايضا ذلك بعينه فنسبة الى تلك
الخواتم نسبة الكلي الى جزئياته وانت تعلم انه ان كان المراد بقوله كل موجود في الخارج الخ ان كل موجود في الخارج
بوجود خاص اذا نظر اليه كان متعينا في نفسه غير قابل للاشتراك فمسلم لكنه غير نافع له اذ لم يلزم منه الا ان الموجود
الواحد المتعين ليس قابلا للاشتراك بين افراده الموجودة في الخارج فلاحد ان يقول ان الطبيعة الواحدة بالعموم
موجودة في الخارج بوجودات كثيرة ومشتركة بين موجودات متعددة وهذا معنى عمومها وكليتها وان كان المراد
ان كل موجود في الخارج سواء كان موجودا بوجود واحد او موجودا بوجودات كثيرة فهو بحيث اذا نظر اليه
في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فهو ممنوع بل القدر المسلم ان الموجود في الخارج لا بد له من التعين

سواء كان واحدا او كثيرا وبهذا ظهر ان الطبيعة الانسانية ان لم تكن موجودة في الخارج بوجودات متعددة لم يصح ان يقال انا اذا رأينا زيدا وجردناه الخ لتوقفه على كون الطبيعة الانسانية موجودة بوجود زيد متعينة بتعينه وكذا بوجود عمرو فان قلت لو كانت الكلية عارضة لشيء في الاعيان فهو بحسب وجوده العيني اما مبهم او متعين لا سبيل الى الاول لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج اذ الوجود العيني ملزوم للتشخص ولا الى الثاني لان المتعين لا يصح ان يكون كليا قلت ان اريد بالمبهم ما لا تعين له اصلا وبالمتعين ما يقابله فنختار انه متعين ولا نسلم ان المتعين مطلقا لا يصح ان يكون كليا اذ المتعين بالتعينات المتعددة يكون كليا بالضرورة وان اريد بالمبهم ما ليس له تعين واحد شخصي فقط وان كانت له تعينات شخصية كثيرة وبالمتعين ما له تعين واحد شخصي فنختار انه مبهم ولكن لا نسلم ان المبهم بهذا المعنى لا يكون موجودا في الخارج بل المبهم بهذا المعنى موجود في الخارج بوجودات كثيرة ومتعين بتعينات متعددة فقد استبان ان ما اشتهر ان الكلية بمعنى الاشتراك حملا ليس من اوصاف الاعيان وان معروض الكلية الطبيعية من حيث كونها موجودة في ظرف اللحاظ ليس الا بلا تعويل والله الهادي الى سواء السبيل **قوله** وعن صدقه على كثيرين المراد من صدقه على كثيرين حمله عليه حملا متعارفا ايجابيا على سبيل الاجتماع **قوله** من حيث تصوره اي لم ينقبض العقل بمجرد تصور المفهوم من ان يكون اكثر من واحد كالانسان فان العقل يجوز ان يكون للانسان اكثر من واحد **قوله** واما الجزئي فهو ما لا يكون كك بل يكون بحيث ينقبض العقل بمجرد تصوره من ان يكون اكثر من واحد كهذا الرجل ثم منشأ المنع من تجويز التكثر والتعدد ليس ذلك المدرك مطلقا بل منشأه ذلك المدرك بنحو من الادراك وهو الادراك الحسي فالشيء الواحد اذا ادرك بنحوين من الادراك احدهما حسي والآخر عقلي كان ذلك الامر بالقياس الى من ادركه بالحس جزئيا وبالقياس الى من ادركه بالعقل كليا مثلا اذا كان الانسان مقرونا بعوارض محسوسة كالاين والوضع وغيرهما وادرك من حيث هو كك كان جزئيا واذا تعلق به الادراك مع قطع النظر عن تلك العوارض كان كليا فمناط الكلية والجزئية على نحو الادراك فما هو مدرك بالحواس جزئي وما هو مدرك بالعقل كلي وبهذا ظهر كلية الكليات الفرضية لانها لعدم اشتمالها على الهذية لا ينقبض العقل بمجرد تصورها عن تجويز تكثرها في الخارج وههنا كلام من وجوه الاول انه يلزم على هذا ان لا يكون للمجردات علم بذواتها المخصوصة على الوجه الجزئي لبراءتها عن الحواس واجاب عنه المحقق الدواني بان ذكر الحواس تمثيلي ولا يلزم انحصار ادراك الجزئي في الاحساس بل المجردات ذاتا وفعلا تشاهد ذواتها وذوات سائر المجردات على الوجه الجزئي ويدرك ما سواها من المجردات على الوجه الكلي ما دام منغمسة في العلائق البدنية وقد يقال علمها انما

هو حصول مفهوم كلي غير منطبق الا على واحد وهذا العلم انما هو على وجه كلي فهو غير داخل في تعريف الجزئي وفيه انه
لا يتوجه اذا قرر الايراد بصورة المنع بان يقال من الجائز ان يتعقل مجرد مجردا آخر على الوجه الجزئي لا العنوان الكلي
فتامل الثاني ان الادراك التعقلي ايضا جزئي كالادراك الاحساسي لانه عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل من
حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية وهي من حيث هي كك جزئية والجواب ان الصورة العقلية في الادراك العقلي
لا تكون الا كلية وان تخصصت بالف تخصيصات فالصورة الادراكية التي تتصف بالجزئية لا تكون الا الحاصلة
في المشاعر وبالجملة التشخص الذهني لا ينافي الكلية ولا يصير الصورة بعروضه جزئيا حقيقيا الا ان التشخص الذهني غير
مانع عن وقوع الشركة بحسب الخارج وان كان مانعا عن وقوعها بحسب الاذهان قال الشيخ في الهيات الشفاء
المعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان
كثيرة موجودة او متوهمة واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهذه احد اشخاص العلوم والتصورات
وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث
ان هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون على احد
الوجوه الثلثة التي بيناها فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين الثالث ان اختلاف الملاحظة لا يمكن ان
يكون سببا لاختلاف الحكم على الشيء ما لم يحصل تفاوت في الملحوظ فلا معنى للقول بان شيئا واحدا اذا ادركه الحس
كان جزئيا واذا ادركه العقل كان كليا والجواب ان الشيء الحاصل في الحاسة له التعين بحسب الوجود الحسي موجب
لعروض امتناع الاشتراك والحاصل في العقل ليس له مثل هذا التعيين فلا يمتنع فيه تجويز الاشتراك فالمعروض للكلية
الصورة العقلية وللجزئية الصورة الحسية فليس الاختلاف بحسب الملاحظة فقط حتى لا يكون سببا لاختلاف
الحكم الرابع انهم قالوا ان التعين انما يكون بنحو الوجود الخاص فاذا كانت الجزئية بالادراك الحسي والكلية بالادراك
العقلي فلا مدخل للوجود في التشخص اصلا وانت تعلم انه مبني على كون التشخص مساوقا للجزئية مع ان الجزئية منع
تصور المفهوم عن الصدق على الكثرة والتشخص به امتياز الشيء عما عداه ولو لم يوجد تصوره متصور فتامل **قوله**
احدها الممتنع وجود افراده الخ المراد بالامتناع الامتناع الذاتي وبالامكان الواقع في مقابله هو سلب ضرورة
العدم وهو الامكان العام المقيد بجانب الوجود فيشمل الواجب ويقابل الممتنع كما حقق السيد المحقق قدس سره
وغيره من المحققين فلا يرد انه ان اريد بالامكان الواقع في مقابله الامكان العام لم يكن مقابلا للممتنع وان
اريد الامكان الخاص لا يندرج الواجب تحته **قوله** كاللاشيء واللاممكن واللاموجود اذ كلما يفرض في الخارج فهو

شئ فيه وكذا كلما يفرض فى الذهن فهو شئ فيه فلا يصدق على شئ فى نفس الامر انه لاشئ وكذا اللاممكن بالامكان
العام بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اذ كل مفهوم ممكن عام فيمتنع صدق نقيضه على شئ وكذا اللاموجود
وانما سميت هذه المفهومات كليات اذ لا يمنع العقل بمجرد تصورها مع قطع النظر عن شمول نقائضها لجميع الاشياء
من فرض اشتراكها ومن ثم قيل ان الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليات والحق ان فرد
الكلى ما يصدق عليه الكلى فى نفس الامر بالفعل او بالامكان ومن البين ان الحقائق الموجودة لا يصدق عليها
الكليات الفرضية فى نفس الامر اصلا فلاحظ لها من الفردية بالقياس اليها **قوله** وثالثها ما امكنت افراده الخ انت
تعلم انه يدخل الواجب سبحانه ح فيما يمكن افراده مع ان تعدد افراده تعالى مستحيل وايضا اقسام الكلى ستة لان الكلى
اما معدوم فى الخارج وهو قسمان واما موجود فيه غير متعدد الافراد وهو ايضا قسمان واما موجود متعدد الافراد
وهو ايضا قسمان الا ان يقال ان المراد بامكان الافراد امكان جنس الفرد اعم من ان يكون واحدا او كثيرا
فالشمس مثال لما يوجد من افراده فرد واحد مع امكان الغير والواجب تعالى لما يوجد من افراده واحد مع امتناع
الغير والمراد بالواجب ليس ذاته المقدسة لانه خارج عن مقسم الكلى والجزئى لانه ليس فى ذاته كليا ولا جزئيا بل المراد
به مفهوم الواجبية فان قلت قد صرحوا ان مفهوم وجوب الوجود عين ذاته قلت المراد به ان ذاته تعالى بذاته مصداق
هذا المفهوم ومطابق الحكم به وليس المراد ان ذاته تعالى عين مفهوم الواجب فتامل **قوله** لان فى هذه الصور الخ اما
فى الصورة الاولى والثانية فلان الصورة الخيالية الحاصلة من البيضة المعينة مع قطع النظر عن تشخصها الحسى
يصلح للاشتراك بين كل واحد من البيضات المتشابهة الغير المتميزة عند الحس وكذا الشبح المرئى من بعيد فانه
يصلح للانطباق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم وليس المراد اشتراكها بين الموجودات العينية اذ الاشتراك بهذا المعنى
لا يجرى فى كل صورة خيالية بل المراد اشتراكها بين الافراد مطلقا سواء كانت موجودة او مفروضة وهذا يجرى
فى كل صورة خيالية فان كل صورة خيالية يمكن تخيلها متعددا بحيث ينطبق هو عليها واما فى الصورة الثالثة
فلما قيل ان الحس المشترك فى الطفل لنقصانه لا يقدر على اخذ الصورة من المادة بخصوصها فبالضرورة يكون
الصورة الحاصلة فى خياله منطبقة على كثيرين قال الشيخ فى اوائل طبيعيات الشفاء اذ كما يرتسم فى خيال الطفل
صورة شخص رجل وشخص امراة من غير ان تتميز عنده رجل هو ابوه عن رجل ليس هو اباه وامراة هى امه عن امراة
ليست هى امه فان قلت الطفل لا يدرك الكثرة اصلا فليس له تجويز صدق تلك الصورة الخيالية على الكثرة يقال
مناط كون الشئ كليا هو ان يكون فى نفسه صالحا لان يصدق على كثيرين ولا مدخل فيه لتحقق الكثرة ولا لادراكها

وليست الكلية والجزئية باعتبار تشخص دون تشخص كذا قال بعض المدققين قوله وهذه الصورة اعلم ان ما يجوز
فيه الاشتراك البدلي يقال له الفرد المنتشر وهو يطلق على معنيين كما صرح به في الشمس البازغة احدهما فرد غير معين
من كلي كحيوان ما وانسان ما ورجل ما اعني مفهوم الفردية مضافا الى مفهوم جنس طبعي او نوع او صنف كك
فمعنى انسان ما انسان واحد بالعدد كائنا من كان فيمكن في نفس الامر ان يكون زيدا او عمرا او غيرهما والثاني
فرد معين غير معلوم التعين فهو في نفسه اما زيد او عمرو او غيرهما ولا يصلح ان يكون الا ما كان من هؤلاء لكنه يصلح عند الذهن
اياما منهم صلوحا ناشيا عن الشك والتجويز الذهني اذا عرفت هذا فنقول المعتبر في الكلي هو الاشتراك بين كثيرين على وجه
الاجتماع دون البدلية والصورة الخيالية من البيضة المعينة وكذا الشبح المرئي من بعيد لا يصلح للاشتراك في نفسه
لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البدلية بل انما يصلح الاشتراك عند الذهن صلوحا ناشيا عن الشك والتجويز الذهني
واما محسوس الطفل في مبدء الولادة فهو وان كان صالحا للاشتراك في نفسه لكنه لا يصلح للاشتراك على سبيل الاجتماع
بل على سبيل البدلية لان الوحدة معتبرة فيه قال بعض المدققين هوية الجزئيات المرتسمة في القوى يمتنع فيها فرض
الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية الا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيال تنطبق على كل من البيضات
العينية على سبيل البدل بحيث يجوز العقل ان يكون هي هي وهكذا سائر الصور الخيالية والوهمية ينطبق على الافراد
العينية والفرضية وتفصيله ان مدركات الحس الظاهر لوجودها في الخارج ومقارنتها للمادة ولواحقها لحقتها هوية
يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية والصورة الحاصلة في الحس الباطن بحصولها فيه وكونها
مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا لحقتها هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية
والصورة الحاصلة في العقل بحصولها فيه لحقتها هوية يمتنع بها فرض صدقها على غيرها ولكونها مجردة عن المادة
ولواحقها تجريدا تاما امكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية هذا كلامه ولا يخفى انه صريح في ان الصورة الخيالية
والوهمية لتجردها عن المادة ولواحقها تجريدا ناقصا تصلح للاشتراك البدلي دون الاجتماعي وهذا مخالف لما صرح
الشيخ في كتبه فانه قد صرح في الشفاء والنجاة بان الصورة الخيالية وان كانت منزوعة عن المادة بحيث لا يحتاج
في وجودها فيه الى وجود المادة لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال الا
انها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة واما الخيال
فقد جردها عن المادة تجريدا تاما لكن لم يجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة في الخيال على حسب الصورة
المحسوسة على تقدر ما وتكيف ما ووضع ما وليس في الخيال البتة صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص

ذلك النوع فان الانسان المجمل يكون كواحد من الناس وهذا نص على ان الصورة الخيالية كالصورة الحسية في عدم
قبول الاشتراك فحالها كحال الشبح المرئي من بعيد في انه في نفسه لا يقبل الاشتراك اصلا لا اجتماعا ولا بدلا فلا تصلح
للاشتراك الا صلوحا ناشيا عن التجويز الذهني كالشبح المرئي من بعيد فافهم **قوله** ضرورة انها ماخوذة من مادة معينة
جزئية ومجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا فلا تصلح للاشتراك على وجه الاجتماع اصلا نعم قد تصلح للاشتراك
بلا وقد لا تصلح الاشتراك في نفسه اصلا لكنه تصلح صلوحا ناشيا عن التجويز الذهني على وجه البدل لا على وجه الاجتماع
فان قلت ما يصلح للاشتراك على سبيل البدلية لا ريب انه كلي مقيد بقيد فهذا القيد اما كلي فبانضمام الكلي الى الكلي
لا يحصل الا الكلي كيف لا وقد اشتهر انه لا يفيد الجزئية او جزئي لا يمكن مطابقته لكثيرين اصلا فالمجموع ايضا كذلك
او يمكن مطابقته على وجه البدلية لا على وجه الاجتماع فالقيد فرد منتشر فيعود الكلام فيه فاما ان يذهب سلسلة القيود
لا الى نهاية او ينتهي الى خصوص قيد بحيث لا يمكن مطابقته لكثيرين لا على وجه البدلية ولا على وجه الاجتماع فالمجموع
كذلك ايضا قلت هذا منقوض بالتشخص فانه عبارة عن الكلي المقيد بالتشخص فيجري الكلام في هذا القيد فان كان كليا
فلا يفيد التشخصية وان كان فردا منتشرا فلا يفيد انضمامه الا الانتشار واما تشخص فالكلام فيه الكلام والتحقيق ان
الجزئي ليس عبارة عن الكلي المقيد بالتشخص بل التشخص عبارة عن الكلي المتمايز بنفس ذاته بلا عروض عارض
والفرد المنتشر عبارة عن الكلي المتمايز بحيث يجوز فيه الاشتراك البدلي لا الاجتماعي ولو سلم انه عبارة عن الكلي المقيد بقيد
فالفرد المنتشر عبارة عن الكلي المقيد بقيد صالح للاشتراك البدلي ولا يجري الكلام في انتشاره اذ انتشاره بنفسه
كما ان التشخص على تقدير كونه عارضا للمهية متشخص بنفسه فان قلت وجود الفرد المنتشر في ضمن كل واحد من الافراد
يستلزم صدقه على الكل اجتماعا ووجوده في البعض ترجيح بلا مرجح قلت وجوده في ضمن كل فرد على سبيل البدل
لا يستلزم صدقه على الكل لا بدلا لا اجتماعا واعلم ان ههنا اشكالا آخر تقديره ان الصورة الخارجية لزيد مطابقة
للصورة الحاصلة منه في اذهان طائفة تصوروها ويصدق على كل صورة من الصور التي في اذهان طائفة
انها صورة زيد فيلزم كونها كلية واجيب عنه بوجوه منها ما قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق
ان التشخص الذهني غير التشخص الخارجي بالهوية والعدد الا ان الصور الذهنية هي مرآة لملاحظة الهوية الخارجية
فالحاضرة بالذات من زيد مثلا عند النفس انما هي الصورة الذهنية الا ان الالتفات والتوجه من النفس عند
حكمها عليه بمحمول خارجي الى العين الخارجي وبرهان الوجود الذهني لا يستدعي الا ان يكون للمحكوم عليه صورة في الذهن
مطابقة له في المفهوم والمعنى ولا يستدعي الاتحاد بين الصورة والعين في الهوية والعدد بل في المهية والمعنى

فالمعلوم ان كان امرا كليا حصلت ماهيته بنفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان كان امرا شخصيا حصلت منه صورة مماثلة في النوع مشابهة له في الصفات الشخصية بحيث تكون مرآة لملاحظة ذلك الشخص فالمرآة والمرئي في الكليات متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفي الشخصيات مختلفان بالذات متحدان بالاعتبار فلا يلزم مع ان يكون زيد اشخاصا متعددة بل ان يكون له امثال متعددة ومحصله انكار حصول الجزئي بهويته الشخصية في الذهن وهو خلاف مذهب الفلاسفة لان الشيخ قد صرح في كتبه بحصول الجزئيات بهوياتها وعوارضها في القوى الدراكة كما يظهر بالمراجعة الى كلامه مع ان القول بان الحاصل من الكليات ماهياتها ومن الجزئيات امثالها مما يودي الى التحكم فيكون الحاصل في الذهن زيدا مثلا بخواصه الشخصية وعوارضه العينية فيلزم الاشكال ومنها ما قال السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع ان الكلية هي مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظل لها فان الصور الادراكية تكون ظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان طائفة كلها اظلال لامر واحد خارجي وهو زيد مثلا واورد عليه بان الصور الخارجية والذهنية متصادقة وهو يصحح انتزاع كل واحد منها عن الاخرى واجيب عنه بان التصادق لا يوجب انتزاع كل واحد منها عن الاخرى وليس مداره على الاتحاد مطلقا بل الذي هو متاصل بالوجود يكون منتزعا عنه وغير المتاصل منتزعا والوجود واصالته انما هو للصورة الخارجية فان قلت نسبة الصورة الخارجية الى الصور الذهنية نسبة الانسان الى افراده فان الانسان كما ينتزع عن الافراد بحذف المشخصات كذلك الهوية العينية قد توخذ من كل واحد من الصور الذهنية بحذف الخصوصيات اللاحقة لها باعتبار خصوصية الاذهان سواء كان التصادق مصحح الانتزاع والظلية او لم يكن قلت لا يمكن تجريد تعينات التشخص الخارجي اصلا حتى يكون نسبته الى الصور الذهنية نسبة الانسان الى اشخاصه فتامل ومنها ان المراد بتكثر المفهوم في تعريف الكلي تكثره بحسب الخارج والصورة الحاصلة من زيد في اذهان طائفة يستحيل ان تتكثر في الخارج بل كلها هوية زيد وفيه ان التكثر بحسب الخارج غير معتبر في مفهوم الكلي والا لم تكن الكليات الفرضية كليات بل المعتبر فيه هو التكثر بحسب نفس الامر مع قطع النظر عما يدل على امتناع وجوده والحق ان حصول الهوية الخارجية في الذهن لا يمكن على تقدير عينية الوجود للماهيات كما هو التحقيق والا يلزم كون التشخص الخارجي من الجواهر حين هو حال في الذهن قائم به قائما بنفسه غير حال فيه واما على تقدير كون الوجود زائدا فيمكن ان يقال حقيقة الهوية الخارجية تحصل في الذهن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي فهي حاصلة في الذهن مع التعري عن الوجود الخارجي والحق ان التعري عن الوجود الخارجي يستلزم التعري عن التشخص الذي هو مساوق له فيستحيل بقاؤها

على هذا التقدير كما لا يخفى على المتامل **قوله** فصل فى النسبة بين الكليين انما اعتبر النسبة بين الكليين اذ لا بحث فى هذا الفن عن الجزئى الا بالتبعية لانه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا قال الشيخ انا لا نشتغل بالنظر فى الجزئيات لكونها لا تتناهى ولا حواالها لا تثبت وليس علمنا بها من حيث هى جزئية يفيدنا كمالا حكميا او يبلغنا الى غاية حكمية بل الذى يهمنا النظر فى الكليات ولان جميع النسب لا تتاتى فى الجزئيين ولا فى الجزئى والكلى اذ لا يتحقق فى الاول الا التباين او التساوى ايضا واما فى الثانى فلا يتحقق الا التباين والعموم المطلق **قوله** فاما ان يصدق كل منهما الخ بان ينعقد منهما موجبتان كليتان مطلقتان عامتان لان الكلام فى الكليات التى تصدق فى نفس الامر على شئ ما والمراد الصادق الغير البتة فلا يرد النائم والمستيقظ واعلم انهم قالوا ان نقيضى المتساويين متساويان فكلما يصدق عليه نقيض احدهما يصدق عليه نقيض الآخر كاللاانسان واللاناطق والا لزم صدق احد المتساويين بدون الآخر مثلا لصدق كل لاانسان لاناطق وبالعكس والا فبعض اللاانسان ليس بلاناطق فبعض اللاانسان ناطق فبعض اللاناطق انسان واورد عليه بانه قد تقرر عندهم ان نقيض كل شئ رفعه فنقيض التصادق رفعه لا صدق التفارق فان الاول لا يستدعى وجود الموضوع لكونه فى قوة السالبة البسيطة بخلاف الثانى وبعض اللاانسان ليس بلاناطق لا يستلزم بعض اللاانسان ناطق لان السالبة المعدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدق الاول بانتفاء الموضوع بخلاف الثانى وربما يكون نقيض المتساويين مما لا فرد له بحسب نفس الامر كنقائض الامور العامة الشاملة فيصدق الاول دون الثانى والجواب بان الموجبة السالبة المحمول وكذا الموجبة السالبة الطرفين لا يستدعى وجود الموضوع غير تام لان الربط الايجابى مطلقا يقتضى وجود الموضوع كما سيجئ ان شاء الله مع قطع النظر عن هذا لا يتم هذا الجواب الا فى اذا كانت المفهومات المتساوية وجودية حتى يكون نقائضها سلبية وينعقد القضية السالبة المحمول والسالبة الطرفين واما اذا كانت سلبية فنقائضها وجودية لا محالة فلا يمشى الجواب المذكور اصلا فان قلت نقيض كل شئ رفعه قلت الصحيح ان رفع كل شئ نقيضه كما صرح به السيد المحقق قدس سره فنقيض الرفع المرفوع والحق ان الدعوى مخصوص بغير نقائض المفهومات الشاملة او نقائض غيرها تصدق لا محالة على شئ فيتلازم السالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة وتعميم القواعد انما هو بحسب الطاقة ولا طاقة بادخالها فى القواعد لاختلاف احكامها مع احكام غيرها ولا غرض يعتد به فى البحث عن تلك النقائض حتى يبحث عنها فلا باس باهمالها **قوله** وبينهما عموم وخصوص مطلقا اعلم ان نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا اذ كلما صدق عليه نقيض الاعم صدق عليه نقيض الاخص وليس كلما صدق عليه نقيض الاخص صدق عليه نقيض الاعم اما الاول فلانه لو لم يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه

نقيض الاعم يلزم صدق الاخص مطلقا بدون الاعم واما الثاني فلانه لو صدق نقيض الاعم على كل ما يصدق عليه نقيض الاخص يلزم اجتماع النقيضين لان نقيض الخاص يصدق على بعض افراد العام فيلزم صدق العام ونقيضه عليه وايضا لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم وقد ثبت ان كل نقيض الاعم نقيض الاخص فيكون بين نقيضي الاعم والاخص مساواة فيلزم كون العينين متساويين هكذا وقد يقال بعض نقيض الاخص عين الاعم ولا شيء من نقيض الاعم عين الاعم فبعض نقيض الاخص ليس نقيض الاعم واعلم ان ههنا اشكالا مشهورا قد تحيرت الافهام في دفعه تقريره انه لو كان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص يلزم اجتماع النقيضين لان الممكن الخاص اخص من الممكن العام فلو كان نقيض الاعم اخص صدق قولنا كلما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص وههنا مقدمة صادقة وهي ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لان كلما ليس بممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع وكلاهما ممكن عام فكلما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص وكلما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام ينتج كلما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام واجيب عنه بوجوه منها ان الممكن العام شامل للنقيضين معا فما ليس بممكن عام يكون خارجا عن النقيضين فاذا حمل عليه سلب الممكن الخاص كان محمولا على ما هو خارج عنهما والمنحصر في الواجب والممتنع ما ليس خارجا عنهما فالمحمول في الصغرى سلب الممكن الخاص من انه صادق على ما هو خارج عن النقيضين معا والموضوع في الكبرى من حيث انه داخل في احدهما فلم يتكرر الاوسط وفيه انه لا يلزم من كون الممكن العام شاملا للنقيضين الا ان لا يصدق نقيضه على شيء اصلا اذ لا خارج من النقيضين حتى يصدق عليه نقيضه فتكون الصغرى كاذبة فيتم الاشكال كما لا يخفى ومنها ان ما ليس بممكن خاص شامل للضروري الطرفين وهو ليس مندرجا في الواجب والممتنع ولا في الممكن العام لعدم تحققه بدون سلب الضرورة فان قيل ما طرفاه ضروريان يكون ممتنعا وكل ممتنع ممكن بالامكان العام نقول كون كل ممتنع ممكنا بالامكان العام غير مسلم بل الممتنع الذي يكون ضروري العدم فقط وزيفه السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع بان هذا القسم اعني ضروري الطرفين وان كان محتملا في بادي الراى لكنه في التحقيق ليس قسما رابعا لان ما يقتضي رفع الوجود بذاته لا يقتضي الوجود بذاته لان اقتضاء احدهما يتضمن المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما وبالجملة فتخيل القسم الرابع مضمحل بادنى التفات ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهومه وان فرض انه يحتاج الى امر خارج كان مع ذلك حصرا عقليا او لا يتوقف على كونه بديهيا صرفا فالممكن العام شامل للمفهومات كلها ومنها انا لا نسلم بطلان النتيجة بناء على تجويز صدق

احد النقيضين على الآخر كاللامفهوم والمفهوم فان الثاني محمول على الاول ولا تناقض فان هذا الحمل عرضي وحمل اللامفهوم على نفسه اولي ويشترط في التناقض صدقهما على شئ ثالث بنحو واحد من الحمل وفيه انه مبني على عدم الفرق بين المفهوم والافراد فالمفهوم انما يصدق على مفهوم اللامفهوم لا على افراده وكذلك الممكن يصدق على مفهوم اللاممكن لا على افراده الفرضية فان صدق العنوان على الافراد ضروري ومن افراد اللاممكن العام ما يصدق عليه مفهومه بالحمل العرضي فكيف يصح صدق نقيضه عليه بهذا الحمل فالصواب ان تخصيص القاعدة بغير الكل المفهومات الشاملة كما مر **قوله** فبينهما عموم وخصوص من وجه اعلم ان بين نقيضي الاعم والاخص تباين جزئي كما ان بين نقيضي المتباينين تباين جزئي وهو تفارق كل واحد عن الآخر في الجملة سواء كان كليا او جزئيا فقد يتحقق في ضمن التباين الكلي كاللاحجر واللاحيوان اذ بينهما عموم وخصوص من وجه وبين نقيضيهما تباين كلي واللانسان واللاناطق بينهما تباين كلي وكذا بين نقيضيهما وهما اللاانسان والناطق وقد يتحقق في ضمن العموم من وجه كالابيض والحيوان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا بين نقيضيهما والحجر والحيوان تباين كلي وبين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه **قوله** فهذه اربع نسب المراد حصر الكليين في النسب الاربع لا حصر النسب في الاربع حتى يكون كون التباين الجزئي نسبة اخرى قادحا في الحصر والحق ان المقصود حصر النسب الممتنعة الاجتماع في الاربع لا حصر النسب مطلقا ولا شك ان التباين الجزئي يجتمع مع التباين الكلي او العموم من وجه بل لا يمكن بدون احدهما **قوله** التساوي اعلم ان مرجع التساوي الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين ومرجع التباين الى سالبتين كليتين دائمتين ومرجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية مطلقة عامة وسالبة جزئية دائمة ومرجع العموم والخصوص من وجه الى موجبة جزئية مطلقة عامة وسالبتين جزئيتين دائمتين ثم هذه النسب كما تعتبر بحسب الصدق وهو ما بين المفردات ومعناها الحمل ويستعمل بعلى فيقال صدق الحيوان على الانسان كذلك تعتبر بحسب الوجود والتحقق والنسب المعتبرة بين القضايا من هذا القبيل اذ لا يتصور حمل القضايا على شئ واذا استعمل فيها الصدق يراد به التحقق ويكون مستعملا بكلمة في فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها حتى اذا قلنا كلما صدق كل ج ب بالضرورة صدق كل ج ب دائما كان معناه كلما تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون القضية الثانية **قوله** وهو ما كان اخص تحت اعم هذا التعريف للجزئي الاضافي فلا يتوهم ما يتوهم واورد عليه بانه يخرج عنه المساوي كالانسان والناطق مثلا مع انهم عدوا المساوي جزئيا اضافيا بالقياس الى المساوي الآخر والاولى ان يفسر بالمندرج تحت الكلي اي الموضوع الكلي قال السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع المتبادر من

كون الشئ مندرجا تحت آخر ان يكون اخص منه ولذلك قيل الكلي والجزئي الاضافي يراد فان العام والخاص الا
انه اشتهر في موضوعات القضايا احد المتساويين جزئيا اضافيا للآخر ومن ثم ترى بعضهم يفسر المندرج تحت
كلي بالموضوع الكلي ويريد به انه يقع موضوعا في قضية موجبة كلية لا في قضية مطلقا والا لكان لا اعم من شئ يجزئيا
له ولا قائل به واجيب بان الشيخ قد صرح في الشفاء بان الحكم في موجبة الكلية على الافراد الشخصية ان كان
الموضوع نوعا وعليها وعلى الافراد النوعية ان كان جنسا فالمساوي ليس بداخل تحته فتامل **قوله** وبين الجزئي
الحقيقي وهذا الجزئي الخ هذا اذا لم يرد بدخوله تحت اعم دخوله تحت ذاتي ولو اريد دخوله تحت ذاتي فبينهما عموم وخصوص
من وجه كما لا يخفى على المتامل **قوله** فصل الكليات خمس اي خمسة انواع فان قلت كون الجنس نوعا من الكلي يقتضي
ان يكون اخص منه مطلقا وكون الكلي جنسا له جنسا خاصا يقتضي ان يكون اعم منه مطلقا قلت كلية الجنس باعتبار الذات
وجنسية الكلي باعتبار العرض وتفصيله ان مصداق الكلي نفس ذات الجنس لكونه ذاتيا له ومفهوم الجنس غير داخل
في مفهوم الكلي فحمل الجنس عليه باعتبار عروض حصة الجنس لمصداقه امر زائد على ذاته فالكلي عام باعتبار الذات
وخاص باعتبار العارض فالاعمية والاخصية باعتبارين ويتفاوت الاعتبارات تتفاوت الاحكام وبهذا ظهر
جواب ما قيل ان الكلي فرد لنفسه لكونه متكررا النوع والفرد مغاير لما هو فرد له فيلزم تغاير الشئ لنفسه فيكون مسلوبا عنه
بالحمل الاولي فيلزم سلب الشئ عن نفسه لان الكلي عينه باعتبار نفسه وفرده باعتبار عروض مبدأ له ووجه حصر الكلي
في الانواع الخمسة ان الكلي اذا نسب الى ما تحته من الجزئيات فاما ان يكون عين حقيقتها فهو النوع والا فاما ان يكون
داخلا فيها او خارجا عنها وعلى الاول اما ان يكون تمام المشترك بينها وبين نوع آخر مباين لها وهو الجنس والا
فاما ان لا يكون مشتركا اصلا بينها وبين نوع آخر مباين لها فيكون فصلا للمهية مميزا لها عن جميع المباينات او
يكون مشتركا بينها وبين نوع آخر مباين لها ولا يجوز ان يكون تمام المشترك بينها لانه خلاف المفروض بل يكون بعضا
من تمام المشترك بينها فيوجد تمام مشترك هو بعضه فهذا البعض اما ان لا يكون مشتركا بين تمام المشترك وبين نوع
مباين له فيكون مميز التمام المشترك عن الماهيات المباينة فيكون فصلا للجنس الماهية فيكون فصلا للمهية ايضا او
يكون مشتركا بين تمام المشترك وبين نوع مباين له ولا يكون تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع المباين لتمام
المشترك والا كان جنسا بل يكون بعضا من تمام المشترك بينهما فهنا تمام مشترك آخر وليس هو الاول لوجوده في نوع
مباين له وبالجملة ما لا يكون تمام مشترك لا بد ان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع
مباين له وللمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه فلا بد من تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم بازاء نوع

آخر وتمام مشترک آخر وهكذا فيلزم ان يكون للمهية تمام مشتركات غير متناهية فيتركب المهية من امور غير متناهية واورد عليه السيد المحقق قدس سره بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترک الثالث بعينه هو تمام المشترک الاول بان يكون بازاء المهية نوعان متبائنان ومبائنان للمهية يشاركها كل منهما في تمام المشترک بين المهية وذلك النوع ولا يوجد تمام المشترک المذكور في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترک موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترک فلا يكون فصل جنس قال قدس سره وهذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لمهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة بحيث يكون احدهما اعم من الآخر من وجه قال العلامة القوشجي يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترک يكون مشتركا بين المهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترک بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترک ثالث بين المهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وينقل الكلام اليه فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها عاما مطلقا من الآخر وملخصه ما افاد بعض جلبة الاعلام قدس سره انه ان كان هذا الجزء مشتركا بين المهية ونوع مباين لها فلا يكون تمام مشترک بينهما ثم ان كان هذا الجزء مختصا به فنعم والا فهو مشترک بين هذا التمام المشترک وبين نوع مباين له وليس تمام المشترک بينهما لانه لو كان تمام المشترک بينهما لكان تمام مشترک بين المهية وهذا النوع ايضا واذا لم يكن تمام مشترک بينهما فلو كان مشتركا كان بعض تمام مشترک فههنا تمام مشترک بين تمام المشترک الاول وبين نوع مباين له فيكون هو تمام مشترک بين المهية وبين هذا النوع ايضا لان جنس الجنس جنس ثم هذا الجزء ان كان مشتركا بين تمام المشترک الثاني ونوع مبائن له فلا يكون تمام مشترک بل بعض تمام المشترک فههنا تمام مشترک ثالث وهو كما انه تمام مشترک بين تمام المشترک الثاني وهذا النوع المبائن كذلك تمام المشترک بين تمام المشترک الاول وهذا النوع لان جنس الجنس جنس فلا يكون هذا الثالث عين الاول وهكذا الى غير النهاية فافهم ولا تغفل وعلى الثاني اما مختصة بحقيقة واحدة فهو الخاصة والا فهو العرض العام **قوله** وهو الكلي المقول الخ الكلي كالجنس واما المقول فهو عند من يجوز حمل الجزئي شامل للكلي والجزئي وعند من لا يجوزه ليس بشامل له وقوله مختلفين بالحقائق يخرج النوع وفصله وخاصته وقوله في جواب السؤال بما هو يخرج الفصول والعرض العام والخواص واعلم ان الجنس امر مبهم بالنظر الى الحقائق متزلزل في انه هذه الحقيقة او تلك فلا بد له من محصل يحصله ويرفع تزلزله بان تتحد معه فيصير نوعا فالجنس والفصل والنوع موجودة بوجود واحد من دون تغاير في الوجود ذهنا وخارجا الا في اللحاظ التحليلي وليس في النوع بازاء الجنس

والفصل مادة وصورة متمائزتان فی الوجود بل الجنس اذا اخذ مغائراً للفصل یسمی مادة والفصل اذا اخذ مغائرا
للجنس یسمی صورة والتفصیل ان الجسم مثلا له اعتبارات الاول اعتبار اقترانه بما یحصله من الفصل کالنامی فذلک
هو النامی بعینه فهو النوع والثانی اعتباره من حیث هو مع قطع النظر عما یحصله فهو جنس ومحمول علی الانواع
المندرجة تحته الثالث اعتباره محصلا بان یکون ما ینضاف الیه خارجا عنه غیر متحد معه فهو ح مادة وکذا الکلام فی
الفصل فان الناطق مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ مع عزل النظر عما یحصله فهو فصل ومحمول علی الانسان واذا اخذ بشرط شئ
ای باعتبار انه لوحظ مع ما یحصله فهو الانسان بعینه واذا اخذ بشرط لا شئ ای لوحظ عدم انضمامه الی الجنس فهو
صورة وبالجملة ان الجنس من حیث هو هو لیس له تحصل وجود بالفعل قبل النوع وان کانت قبلیته لا بالزمان لا فی الذهن
ولا فی الخارج بل مبهم محض کاللون مثلا فانه اذا حصل معناه فی الذهن فلا یمکن له ان یقنع بتحصیل شئ متقرر بالفعل
بل یحتاج الی زیادة معنی یحصل اللون ویتقرر معه لا علی ان یکون ذلک المعنی خارجا لاحقا منضما الیه اذ لیس
اللون موجودا ومحصله موجودا آخر حتی ینضم احدهما الی الآخر بل لیس هناک الا موجود واحد ذلک الواحد بعینه الجنس
وبعینه الفصل لکن الذهن اذا حلله وجد هناک معنا مبهما ثم یعتبره محصلا لشئ آخر بان یکون هو بعینه تلک وهذا التحصیل
لیس بغیر ذلک المبهم عما هو علیه بل یحصله ویحققه وهذا بخلاف النوع فانه مبهم بحسب الاشارة فقط قال الشیخ فی آلهیات
الشفاء واما النوع فانه الطبیعة المحصلة فی الوجود وفی العقل جمیعا وذلک لان الجنس اذا تحصل ماهیته بامور تحصل
یکون العقل لا یطلب بعد ذلک ان یحصلها بالاشارة فقط فلا یطلب شیئا فی تحصیلها الا الاشارة بعد ان تحصلت الطبیعة
نوع الانواع ویکون یعرض لوازم من الخواص والاعراض یتعین بها الطبیعة مشار الیها وبهذا ظهر ان الجنس والفصل لیسا
بجزئین من النوع حقیقة اذ الجزئیة علی سبیل الحقیقة کون الشئ بحیث یترکب منه ومن غیره امر ثالث ولما کان الجنس
عند التحصیل هو النوع فلا یتقوم به وبالفصل النوع حقیقة بل هما مفهومان ینتزعهما العقل عن نفس الماهیة المتقررة
ولذا لا یسبقانها الا فی نحو من الملاحظة نعم انه یجوز ان یکون للماهیة التی لها جنس وفصل مادة وصورة متمائزتان بحسب
الوجود غیر متحدتین مع جنسها وفصلها فیتألف حقیقة من اجزاء غیر محمولة وتکون تلک الحقیقة المتقررة عنهما حین
تقررها بنفس حقیقتها وسنخ قوامها مصداقا للجنس والفصل فیجتمع الترکیب الذهنی مع الترکیب الخارجی من غیر تلازم
وهذا هو المفهوم من کلام الشیخ فی مواضع من کتاب الشفاء فان قلت قد صرح الشیخ فی آلهیات الشفاء ان الجنس
اذا اخذ بشرط لا شئ فهو مادة والفصل اذا اخذ کذلک فهو صورة قلت المادة قد تطلق علی الجوهر القابل للصورة وقد
یطلق علی الجنس الماخوذ بشرط عدم اتحاد الفصل معه مجازا وکذا الصورة قد تطلق علی الجوهر المقوم للمادة وقد

يطلق على الفصل المأخوذ بشرط عدم اتحاد الجنس معه والمادة والصورة بالمعنى الثاني ليستا موجودتين في الاعيان
بل العقل يحلل النوع الى الجنس والفصل ويلاحظ كلا منهما متمايزا عن الاخر فيسمى احدهما مادة والآخر صورة تشبيها لهما
بالهيولى والصورة والعجب ان بعض المدققين القائلين بالتلازم بين التركيبين قد نسب هذا الرأى الى الشيخ مع
انه صرح ببساطة الكيفيات خارجا وتركبها ذهنا وايضا صرح بكون الهيولى بسيطا خارجيا ومركبا عقليا لا يقال لو لم يكن بحذاء
الجنس والفصل مبدءان متقرران متغائران في الوجود لزم انتزاع امرين مختلفين عن امر واحد لانا نقول انتزاع
مفهومين عن جوهر ذات واحدة مما لم يقم على استحالته دليل بعد فان قلت لو كان لماهية واحدة اجزاء خارجية و
ذهنية معا فحدها بالاجزاء الخارجية ثم حد بالاجزاء الذهنية حدا آخر فيلزم ان يكون لشئ واحد حدان بل حقيقتان قلت
الممتنع وجود حدين متغائرين بالذات وههنا لم يلزم الا وجود حدين متغائرين بالاعتبار لان الاجزاء الخارجية
هى الاجزاء الذهنية باعتبار فانما التعدد في اعتبار حد حقيقة واحدة لا في حدها هذا على تقدير التلازم بين التركيبين
واما على ما هو الحق فنقول غاية ما لزم ان يكون لشئ واحد معرفان ذاتيان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني
من جنسه وفصله ولم يدل على استحالته دليل بعد ولا يلزم ان يكون لشئ واحد ذاتان متمايزتان احدهما مؤلفة
من اجزاء غير محمولة والاخرى من اجزاء محمولة حتى يلزم الاستحالة اذ الذات التى تألفت من الاجزاء الغير المحمولة هى
بنفسها مصداق للجنس والفصل فليس ههنا حقيقتان تقومت احدهما من الجنس والفصل والاخرى من الاجزاء
الغير المحمولة واما قيل لو تألفت حقيقة من اجزاء محمولة وغير محمولة لزم استغناء الشئ عن الذاتي لان حقيقة قد تمت
بالاجزاء الغير المحمولة ففيه انه ان اريد بالاستغناء عن الذاتي عدم الاحتياج الى الاجزاء المحمولة فمسلم لان الحقيقة لا يتقوم
بها حقيقة فكيف يحتاج اليها وان اريد لزوم جواز انسلاخ نفس الماهية عنها فاللزوم ممنوع اذ الماهية المتقومة بالاجزاء
الغير المحمولة بعينها مصداق للجنس والفصل لا يقال يمكن ان يحصل الماهية بجنسها وفصلها فيلزم غناء الشئ عن مقوماتها
الحقيقة اعنى المادة والصورة لانا نقول لا معنى لتقوم الشئ من الجنس والفصل حقيقة فليس معناه الا كونه مصداقا
لها ولا يكون مصداقا لهما الا حين التقرر وذا لا يمكن الا بالتقوم بالمادة والصورة ومما يدل على ما ذكرنا ان الجسم جوهر
وصدق الجوهر عليه ذاتي كما يدل عليه كلام الشيخ في الفصل الرابع من ثانية قاطيغورياس الشفاء فله فصل هو مؤلف
ايضا من الهيولى والصورة الجرمية فقد اجتمع فيه التأليفان ولا يمكن ان يقال ان جنسه مأخوذ من الهيولى وفصله
من الصورة اما اولا فلان الاجزاء الغير المحمولة اعنى الهيولى والصورة متغائرة جعلا وتقررا ووجودا ومغائرات
للمركب منهما في كل من هذه والاجزاء المحمولة اعنى الجنس والفصل متحدات في انفسها ومع الكل ايضا في كل من هذه

فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها بحيث اذا وخلطت باعتبار اتحدت جعلاً وتقرراً ووجوداً في نفس الامر واذا وخلطت باعتبار آخر تغايرت فيما اتحدت فيه بالاعتبار الاول واما ثانياً فلما افاد بعض الاكابر قدس سره ان هيولى العناصر مغايرة بالمهية لهيولات الافلاك عندهم والصورة الجرمية مشتركة في الكل فلو كان الهيولى باعتبار اخذها الابشرط شئ جنسا والصورة باعتبار اخذها كذلك فصلا يلزم عموم الفصل وخصوص الجنس وايضاً الانسان مولف من بدن ونفس تاليفا حقيقيا مع تالفه تاليفا غير حقيقي من جنس هو الحيوان وفصل هو الناطق ولا يمكن ان يقال ان نفسه فصل له باعتبار اخذها الابشرط شئ لان نفسه مفارق محض عن بدنه باق بعد خرابه ايضا وايضا النفس مؤلفة ذهنية من جنس هو الجوهر وفصل يقومه كما نص عليه الشيخ فلو كانت فصلا كانت بسيطة ذهنية لما تقرر عندهم ان الفصول بسائط ذهنية والقول بكون صدق الجوهر عليها عرضيا باطل قطعا هذا ما تقرر عندي في هذا المقام و التوفيق من الله العلام **قوله** وهو كلي مقول على كثيرين الخ المراد بالمقول المقول صريحا لا ضمنا فيخرج الجنس لانه لا يقال على الكثرة المتفقة بالحقيقة الا ضمنا **قوله** وهو مهية يقال عليها الخ وبعضهم زادوا قيد الاولية فقال الامام في شرح الاشارات انه احتراز عن النوع بالقياس الى جنس البعيد فانه ليس نوعا له بل للجنس القريب ورد بان نوع الانواع نوع لجميع ما فوقه من الاجناس وقيل انه احتراز عن الصنف اذ لا يحمل عليه الجنس القريب بالذات واورد عليه بانه ان اعتبر في النوع ان يكون الجنس مقولا عليه بلا واسطة يخرج عنه النوع بالقياس الى الجنس البعيد وان لم يعتبر ذلك لم يخرج الصنف والاولى ان يقال المقول في جواب هو يخرج الصنف ويدخل السوافل بالنسبة الى العوالي **قوله** وصدق الحقيقي بدون الاضافي في النقطة لان النقطة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات والعرض ليس بجنس لما تحته كما سيجئ ولانها بسيطة فلا جنس لها واورد بان عدم اندراجها تحت مقولة لا يدل على عدم وجود الجنس لها بل غاية ما يلزم منه عدم وجود الجنس العالي وبان غاية ما ثبت بساطتها الخارجية وهذا غير مجد والحق ان النقطة مثال للنوع البسيط فمنع بساطتها غير مضر **قوله** وصدق الاضافي بدون الحقيقي الخ قال الشيخ في الشفاء لفظ النوع المنطقي يتناول عند المنطقيين معنيين احدهما اعم والاخر اخص فاما المعنى الاعم فهو الذي يرونه مضائفا للجنس ويحدونه بانه المرتب تحت الجنس والذي يقال عليه الجنس وعلى غيره بالذات وما يجري هذا المجرى واما المعنى الخاص فهو الذي ربما سموه باعتبار ما نوع الانواع وهو الذي يدل على مهية مشتركة للجزئيات لا تختلف بامور ذاتية فهذا المعنى يقال له نوع بالمعنى الاول اذ لا يخلو في الوجود عن وقوعه تحت الجنس ويقال له نوع بالمعنى الثاني وبين المفهومين فرق كيف لا وهو بالمعنى الاول مضاف الى الجنس وبالمعنى الثاني غير مضاف الى الجنس فانه لا يحتاج في تصوره

مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو الى ان يكون نوعا آخر ايضا اعم منه مقولا عليه انتهى وهذا الكلام صريح في
ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي واورد عليه بانه انما يتم لو ثبت ان كل نوع له جنس ولم يثبت بعد لجواز ان يكون
نوع بسيط لا جنس له فان قلت كل حادث مسبوق بالمادة والمادة والجنس متحدان قلت مع ما فيه مسبوقية كل
حادث بالمادة خلاف عقائد الفلاسفة الا ترى ان الهيولى حادث مع انها ليست مسبوقة بالمادة بل الحادث الزماني
مسبوق بالمادة لا يقال كل نوع حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات لانا نقول سيجيء ان شاء الله ان البسائط
العقلية غير مندرجة تحت مقولة وما قال الامام الرازي المهيات اما بسائط او مركبات فان كانت بسائط فكل منها
نوع حقيقي ليس بمضاف والا لتركبت من الجنس والفصل وان كانت مركبات فهي لا محالة تنتهي الى بسائط ويعود فيها
ما ذكرنا ففيه انه لا يلزم من بساطة المهية كونها نوعا فضلا عن ان يكون حقيقيا لجواز ان يكون جنسا عاليا او مفردا او
فصلا او غيرها وما قيل ان الاجناس العالية بالقياس الى حصصها الموجودة في انواعها انواع حقيقية وليست
بمضافة ففيه ان المقصود بيان النسبة بين ما هو نوع في نفسه لا ما هو نوع باعتبار العقل والحصص ذوات اعتبارية
فانها اذا اخذت من حيث ذاتها كانت عين الشيء واذا اعتبر معها اقترانها بامور خارجة عنها كانت افرادا بحسب
هذا الاعتبار فيكون نوعيته لها بالاعتبار دون الحقيقة والا يلزم كون الحقيقي اعم من كل واحد من الكليات الباقية
لانها كلها انواع بالقياس الى حصصها فلا يمكن اثبات وجود الاضافي بدون الحقيقي **قوله** فصل في ترتيب الاجناس
اعلم ان الاجناس انما تترتب متصاعدة ولا تذهب الى غير نهاية والا لتركبت المهية من اجزاء غير متناهية فيتوقف
تصورها على اخطار جميعها بالبال فلا محالة تنتهي الى جنس لا يكون فوقه جنس وهذا موقوف على استلزام التركيب
الذهني للتركيب الخارجي والا فيجوز ان يكون الاجزاء الغير المتناهية موجودة بوجود واحد ولا محذور في كون التحليل
غير واقف عند حد على ان تصور المهية لا يتوقف على اخطار الاجزاء اجمعها بالبال وما قيل انه يوجب ترتب العلل
والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس ففيه انه انما يلزم ترتبها لو كانت الفصول
او الحصص مترتبة وليس كذلك بل كل فصل علة لحصة وليس تلك الحصة علة لفصل آخر وانما لم يعد الجنس المفرد من
المراتب لكونه غير واقع في سلسلة الترتيب **قوله** وفوقه الجسم المطلق في كون الجسم المطلق جنسا اشكال عند بعض
لان الجسم عندهم مركب من الهيولى والصورة وهيولى العناصر مخالفة لهيولات الافلاك كما تقرر عندهم فلا يكون
الجسم حقيقة واحدة لان مخالفة الذاتيات توجب اختلاف الذات فتامل **قوله** فصل الاجناس العالية عشرة
الخ اعلم ان البحث عن كمية الاجناس العالية وماهياتها ليس من المنطق فلا يجب على المنطقي الاشتغال ببيان اقسامها

واحوالها اذ المنطقي اذا بين هيئة اللفظ للمفرد والمركب وان الثاني يتألف من الاول وهو جزئي وكلي ينقسم الى خمسة
اقسام امكن ان ينتقل الى العلم القضايا واقسامها واحوالها واحوال القياس والاستقراء والتمثيل وان لم يخطر ببالها
ان المقولات عشرة او اكثر منها او اقل ولا يعرض له من اغفال ذلك خلل يعتد به نعم له نفع في صناعة التحديد
والتعريف واكتساب المقدمات البرهانية وغير البرهانية ومع ذلك تحصيل المتعلم احاطة تامة بالامور ويقتدر
على ايراد الامثلة المحتاجة اليها لايضاح القواعد ولذا التزم قدماء المنطقيين ذكر اقسامها وانواعها وخواصها
في اوائل كتب المنطق على سبيل الوضع والتسليم والمص العلامة قدس سره تبعهم في ذلك ثم ههنا مباحث الاول
ان حصر الاجناس العالية في العشرة ليس الا بالاستقراء ولا يفي به بيان برهاني قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
ما اواني اني به حق الوفاء فان السبيل في تصحيح ذلك يحوج الى ثلثة انحاء من النظر احدها ان يبين انه ليس ولا واحد
من هذه المقولات الا ويقال على ما تحته قول الجنس وهذا يحوج الى ان يبين ان حملها على ما تحتها ليس على سبيل
الاتفاق في الاسم وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم والتاخر فيكون على سبيل التشكيك ولا ايضا
على سبيل قول اللوازم التي يقال على ما تحتها بالسوية من غير اختلاف ولكن لا يكون من المقومات بل يكون
من اللوازم والامور الاضافية التي لا تتقوم بها ماهية شئ وهذا الوجه من تدقيق النظر هو شئ لم يشتغل به احد ممن
سلف الوجه الثاني ان يبين ان لا جنس خارجا عن هذه المذكورة بقسمة الموجود الى ان ينتهي القسمة المحصلة الى
هذه وان سومح في امر التقويم للذات وهو ايضا مما لم يبلغنا عنهم فيه شئ حقيقي واما ان يثبتوا بوجه اخر غير القسمة بيانا
انه يستحيل ان يكون جنس غير هذه الاجناس ان كان الى مثل ذلك سبيل وما عندي انهم عملوا شيئا يعتد به في
ذلك انتهى وقد ذكروا في وجه الحصر وجوها منها ان الجوهر واحد من المقولات لا شك فيه واما العرض فاما ان يقبل
القسمة لذاته اولا والاول الكم والثاني اما يقتضي النسبة لذاته ام لا الثاني الكيف والاول هو النسبة واقسامها
سبعة كما سيجي ان شاء الله تعالى وفيه انه لا يدل على كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان تكون امورا
مختلفة بالحقيقة وعلى تقدير جنسيتها لا يلزم كونها اجناسا عالية لجواز ان يكون كل واحد منها جنسا مفردا او
يكون ما تحتها انواعا حقيقية وايضا يجوز وجود مقولة اخرى مغائرة للتسعة ومنها ان العرض اما ان يقتضي
القسمة لذاته اولا والثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته اولا وغيرها الجوهر والنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع
اولا وهي اما الى الكم القار فان انتقل به فهو الملك والا فهو الاين وان كان الى الكم الغير القار فهو متى واما الى
نسبة فهو المضاف واما الى الكيف فاما ان يكون منه غيره وهو ان يفعل ويكون هو من غيره وهو ان ينفعل ولا يعقل

النسبة الى الجوهر بالذات واما بالعرض فلا نحج مما ذكر فانحصر المقولات في عشرة وفيه ان انحصار النسبة الى الكم القار في الاحاطة غير مسلم بل يجوز ان يكون بوجه آخر كالمماسة والمطابقة فلا ينحصر في الملك والاين والوضع وايضا يبقى النسبة الى العدد وايضا النسبة الى الزمان لا يجب ان يكون بالحصول فيه حتى يكون متى ولا نسلم ان النسبة الى الكيف منحصرة فيما ذكر ولا نسلم ايضا ان النسبة الى الجوهر غير معقولة فلا تعويل الا على الاستقراء ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بعد بيان وجه الحصر فهذا ضرب من التقريب متكلف لا اضمن صحته البحث الثاني قد ظن قوم ان فوق الجوهر والعرض جنس عال هو الموجود وابطل هذا المذهب بوجوه منها ان اطلاق الموجود على الجوهر والعرض ليس بالاشتراك الاسم ولا بالحقيقة والمجاز اذ الوجود مشترك بينهما غاية الامر ان وجود العرض قد عرض له اعتبار غير مستقل هو انه في الغير وهذا لا يستلزم الاختلاف في نفس الموجودية فاطلاقه عليهما اما بالتواطؤ وهذا باطل اذ صدق الموجود على بعض الحقايق اقدم واحق من صدقه على بعض آخر منها الا ترى ان صدقه على الموجود بذاته اولى من صدقه على الموجود القائم بغيره وكذا وجود القار اقوى من وجود غير القار واما بالتشكيك كما هو الظاهر والمشكك لا يكون ذاتيا لما هو مشكك بالقياس اليه فكيف يكون جنسا عاليا وانت تعلم ان الوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدري الذي لا تاصل له في الاعيان والثاني مصداقه ومنشاء انتزاعه وهو نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض كما ثبت في محله فان كان المراد ان مفهوم الوجود ليس جنسا للجوهر والعرض فهو بديهي لا يحتاج الى مؤنة البيان فضلا من مؤنة البرهان وان كان الغرض ان مصداقه ليس بجنس لهما فلا يتم الا اذا ثبت انهما غير مشتركين في حقيقة تكون بنفسها مصداقا لهذا المفهوم مع انه لم يثبت بعد لان افراد ماهية واحدة قد تكون بعضها مبدا لبعض آخر منها كما ان الجواهر المفارقة مباد للجواهر المادية فاما ان يكون العلية والمعلولية باعتبار الوجود او باعتبار مصداقه لا سبيل الى الاول لانه امر اعتباري وعلى الثاني مصداقه نفس الماهية كما حقق في محله فعلى تقدير كون الجوهر والعرض متشاركين في ذاتي هو بنفسه مصداق للوجود ويكون ذلك الذاتي من حيث تقرره في ضمن الجوهر مقدما على نفسه من حيث تقرره في ضمن العرض ولو كان هذا النحو من التقدم مستحيلا في الذاتيات لاستحال ان يكون بعض افراد ماهية مبدا لبعض آخر من افرادها لايجاب التقدم هناك في نفس الموجودية لانا نقول كذا الحال ههنا فلم لم يجز هذا النحو من التقدم في كون تلك الحقيقة ذاتية للمبدا ولذي المبدا ايضا فليجز ايضا في كون الحقيقة المشتركة بين الجوهر والعرض ذاتية لهما فيجوز ان يوجد حقيقة تكون ذاتية لكل واحد من الجوهر والعرض وتكون في الجوهر متقدمة عليها في الاعراض كما ان الجوهر ذاتي للجواهر المفارقة والمادية مع انها في المفارقات اقدم عليها في الجواهر المادية و

منها انا نعقل كلا من الجوهر والعرض بدون الوجود والشئ لا يعقل بدون جنسه فالموجود لا يكون جنسا لهما الا ترى انا نتصور المثلث مع الغفلة عن الوجود بحيث لا يخطر بالبال معناه ولا يمكن ان نعقل عن الشكلية عند تصوره فتكون جوهرية للمثلث بخلاف الوجود وهٰهنا منع توقفه على كون الجوهر والعرض متعلقين بالكنه لا يتم الا اذا ثبت ان تعقل ان الكنه المعقول من الشئ كنهه ضروري عند تعقل الكنه والا فيجوز ان يكون كنه للموجود متعقلا عند تعقل الجوهر والعرض لكن لا يتعقل ان هذا الكنه المعقول كنهه فيحكم بما يحكم الجهل بكون المعلوم كنهه ومنها ان الموجود ينقسم بفصول مقسمة واذ الوجود عين حقيقته فتكون تلك مفيدة لحقيقته ايضا فيلزم كون الفصول المقسمة مقومة وفيه ان تقويم شئ لشئ على نحوين الاول تقرير نفس الماهية كما هو شان العلة على طريق الجعل البسيط والثاني ان يكون المقوم جزء من حقيقة الشئ المقوم كما هو شان الفصول المقومة فان اريد بكون الفصول المقسمة مقومة كونها مقومة بالنحو الاول فلا قباحة فيه اصلا لان الفصول المقسمة مفيدة لحقيقة الجنس لكونها عللا لها وان اريد بها كونها مقومة بالنحو الثاني فاللزوم ممنوع والصواب ان يقال لو اشترك في ذاتي فاما ان يكون ذلك الذاتي نفس ذاته مفتقرة الى موضوع او لا يكون كذلك على الاول لا يتناول الجوهر وعلى الثاني العرض ومن المستحيل ان يكون ماهية واحدة بنفس ذاتها مستغنية عن الموضوع وهي بنفسها تحتاج الى موضوع ايضا فتامل والنصف المبحث الثالث انهم قد ظنوا ان كل شئ مندرج في المقولات العشرة وهكذا نقل عن المعلم الاول فبعضهم جعلوا الوحدة التي هي مبدء الكم المنفصل والنقطة التي هي مبدء الخط على زعمهم من الكم وجعلوا الاعدام من مقولة ملكاتها فقالوا ان العمى مندرج تحت الكيف لاندراج البصر تحته والسكون الذي هو عدم الحركة عما من شانه هي من الانفعال قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء التعويل في ادراج الشئ تحت مقولة على النظر في الشئ وفي رسم تلك المقولة فان كانت تصدق عليه بالذات فهو منها والا لا وظاهر ان الكم لا يتناول الوحدة والنقطة والعدم ليس له حقيقة وذات فلا يندرج تحت مقولة اصلا واندراج السكون تحت مقولة الانفعال محال قطعا وبعضهم جوزوا كون شئ واحد داخلا تحت مقولات شتى فجعلوا النقطة تارة من مقولة المضاف وتارة من مقولة الكيف وفيه ان الشئ الواحد لا يكون له الا ذات واحدة ومن المستحيل ان يكون ذات واحدة مندرجة تحت مقولات شتى وعروض العوارض المتخالفة لا يجعل الذات المعروضة داخلة تحت مقولتها فالتحقيق ان الوحدة والنقطة واعدام الملكات وغيرها من البسائط العقلية ليست بداخلة تحت مقولة اذ لا جنس لها ولا هي اجناس لشئ اذ الاعدام ليس لها ذوات بل هي اعدام ذوات فهي لا حصة لها من الوجود وانما وجودها في موضوعاتها بالعرض فان دخلت في مقولة دخلت بالعرض والدخول بالعرض ليس دخول النوع في المقولة

فان النوع يدخل فى جنسه بالذات واذا لم يكن كذلك لم يكن المقولة جنسا بالقياس اليه فالاعدام لا تدخل فى المقولات وكذا الوحدة والنقطة وغيرهما من البسائط وخروج هذه الاشياء عن المقولات لا يقدح فى حصر الاجناس العالية فى العشرة قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء ان كانت اشخاص مفردة لا انواع لها ولا اجناس وانواع لا اجناس لها لم يكن شئ من ذلك داخلا تحت مقولة وكان مع ذلك حقا ما قيل من ان المقولات هى هذه العشرة اذ الخارج عنها ليس بمقولة فى نفسه ولا داخلا فى مقولة غيرها وضرب لذلك مثلا وهو انه لو قال قائل ان بلاد الاعشرة فوجد قوم بداة لا يتمدنون لا يصير قولهم خارجا عن هذه البلاد سببا فى ان لا يكون هذه البلاد عشرة والحاصل انا لا ندعى ان كل شئ محصور فى هذه المقولات انما ندعى ان المقولات عشرة فلا يصادمه وجود ما ليس بجنس ولا مندرجا تحت جنس وبهذا ظهر ان الوجود ونحوه من الامور العامة ايضا لا تندرج تحت مقولة لكونها بسائط عقلية وان كانت اعراضا لانها قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا لا يقال القيام الماخوذ فى تعريف العرض ما يكون على وجه الانضمام لانا نقول فيخرج مقولة المضاف وسائر المقولات النسبية عن كونها اعراضا اذ هى باسرها انتزاعية وقد بان بهذا البيان سخافة وهم من توهم وجوب اندراج العرض تحت مقولة من المقولات وبناء على هذا قال ان الامور العامة كالوجود ونحوه ليست باعراض وان المراد بالعرض فى قول الشيخ فى التعليقات وجود الاعراض فى انفسها هو وجودها لمحالها ما سوى الوجود ان العرض الذى هو الوجود لما لم يحتج فى موجوديته الى وجود زائد لم يصح ان يقال وجوده فى نفسه هو وجوده فى موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور وانت تعلم انه مع كونه مخالفا لظاهر كلامه يصير الاستثناء منقطعا ويكون المراد بالموضوع مطلق المحل لا محل العرض ولا يخفى ما فيه من التكلف على ان الوجود عندهم عارض فلا بد ان يكون حالا والحال عندهم منحصر فى العرض والصورة والحال فى المادة والموضوع والوجود ليس بصورة قطعا فتعين عرضيته فان قلت الوجود يعرض الجوهر ايضا فيكون اعم من العرض ولو اندرج تحت العرض كان اخص منه فيلزم ان يكون شئ واحد اخص من شئ واعم منه قلت الاعم من العرض هو الوجود من حيث عروضه والاخص منه هو من حيث ذاته ولا مشاحة فيه الا ترى ان الوجود اعم من نفسه ايضا من حيث عروضه لا من حيث ذاته لا يقال الوجود مقوم لمحله ولا شئ من العرض كذلك لانا نقول المصدر ليس كذلك ومصداقه نفس المهية كما هو التحقيق فهو نفس محله المبحث الرابع ان بعضهم توهموا ان المقولات اربع الجوهر والكم والكيف والمضاف والمقولات الباقية مندرجة فى المضاف لكون جميعها منسوبة وانت تعلم ان تكرر النسبة معتبرة فى الاضافة وغير معتبرة فى غيرها من المقولات النسبية وبعضهم زعموا انها خمسة خامسها الحركة التى تعم الان

بالفعل وان ينفعل وفيه انه قد يتحقق في الطبيعي الى الحركة وليست بفعل بل مقولة الانفعال نفس الحركة وبعضهم زعموا ان
الانفعال هي الكيفية فليس التسخن غير السخونة وهذا ايضا باطل فان التسخن هو سلوك الى السخونة فان التسخن
له في كل آن سخونة فليس تسخنه تلك السخونة بل تسخنه انما هو بالقياس الى سخونة مطلوبة والحاصل ان التسخن
هيئة غير قارة والسخونة هيئة قارة قال الشيخ لو كان التسخن سخونة لكان كلما يسخن تسخين ولكان كلما يحرك تحرك
ويتعلم رسوم المقولات وخواصها فيحصل لك الفرق بينهما وتفصيل هذه المباحث يطلب من قاطيغورياس الشفاء
قوله احدها الجوهر اعلم ان بعضهم زعموا ان الجوهر ليس جنسا بالقياس الى ما تحته واستدلوا عليه بوجوه منها ان
الجوهر هو الموجود لا في موضوع وهذا المعنى لو كان جنسا لكان له فصل مقسم والفصل المقسم يفيد وجود الجنس
فيكون فصله المقسم مفيدا لوجوده ووجوده عين الحقيقة لانه الموجود لا في الموضوع فيكون مفيدا الحقيقة
ومفيد الحقيقة فصل مقوم فيلزم كون فصله المقسم مقوما ويرد عليه ان تقويم شي لشيء على نحوين الاول ان يفيد
نفس حقيقته كتقويم العلة حقيقة المعلول على طور الجعل البسيط والثاني ان يدخل في قوامه ويكون جزء اسمه
ويحصل منه ومن جزء آخر هيئة كتقويم الفصل هيئة النوع فان اريد انه يلزم ان يكون فصله المقسم مقوما
بالمعنى الثاني فاللزوم ممنوع وان اريد انه يلزم ان يكون فصله المقسم مقوما بالنحو الاول فاللزوم مسلم والتالي غير
ملتزم لان الفصل علة للجنس فهو مقرر لماهيته كما هو شان العلة ومنها انه لو كان معنى الجوهر اعني الموجود لا في موضوع
جنسا لزم ان لا ينعدم شي من افراد الجوهر ضرورة ان سلب الشي عن نفسه محال وفيه نظر اذ الموجبات باسرها كاذبة
عند عدم الموضوع فيجوز سلب الشي عن نفسه اذا كان ذلك الشيء معدوما وما قيل يلزم من انعدام شي من افراد
هذا المعنى انقلاب الحقيقة فضعيف لان الانقلاب عبارة عن صيرورة هيئة هيئة اخرى وهذا ليس بلازم من الانعدام
لانه بطلان الذات عن صفحة الواقع ومنها انه يلزم ان يكون افراد الجواهر كلها واجبة الوجود وهذا ليس بشيء
لانا قد حققنا في حواشي شرح الرسالة القطبية ان مصداق الوجود نفس الماهية بلا انضمام امر وعروض عارض وهذا
لا يستلزم وجوبها فلا يلزم من كون الجوهر مصداقا للوجود لا في موضوع وجوبها ومنها انما نحتاج في اثبات
جوهرية النفوس والصور الى نظر واستدلال فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء يكون بين الثبوت لذلك
الشيء وفيه ان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ومنها ان مفهوم الجوهر مقول
على ما تحته بالتشكيك ضرورة ان الجواهر العالية وسائط في صدور الجواهر السوافل فيكون صدق الموجود لا في
موضوع على العوالي اقدم من صدقه على السوافل والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك وفيه ان انواعها ليست مختلفة

في حقيقة الجوهرية فليس التقدم والتأخر في نفس هذا المعنى وان كان في لحوق الوجود تقدم وتأخر ومنها ان الماهية
التي يقابل عليها الجوهر اما البسيطة مثلا جنس لها او مؤلفة فاما من بسائط فهي ايضا جواهر لامتناع تقوم الجوهر بالعرض
فيصدق الجوهر عليها صدق العوارض لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لها او من مركبات فيسوق الكلام فيها فاما ان
تتسلسل وتنتهي الى البسائط فيعود ما لزم في تاليف الماهية من البسائط فالجوهر ليس بجنس وفيه انه لا يلزم من نفي جنسيته
للفصول للانواع الجوهرية ان لا يكون جنسا لها انفسها كما لا يلزم من عدم جنسية الحيوان للناطق ان لا يكون جنسا للانسان ومنها ان الجوهر لو كان جنسا
يجب تشارك الانواع فيه وامتيازها بالفصول فتلك الفصول ان اعراض فيلزم تقوم الجوهر بالعرض او ما جواهر فيكون الجواهر جنسا فيكون امتيازها
بفصول ايضا ويجري الكلام في هذه الفصول فيلزم التسلسل او الانتهاء الى فصول هي اعراض فيلزم تقوم الجوهر
بالعرض وفيه انه لا يلزم من كون الفصول جواهر ان يكون الجوهر جنسا لها وعدم جنسية الجوهر لها لا يستلزم عدم
جنسيته للانواع ومنها انا اذا قلنا الجسم جوهر كان هناك ثلثة امور الاستغناء عن المحل وكون ماهيته علة لذلك الاستغناء
والماهية التي عرضت لها هذا الاستغناء والاستغناء عدمي والعلية اعتبارية واما الثالث فيحتمل ان يكون المتشاركات
فيها مختلفة بالماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا عجيب جدا لانه استدلال بالاحتمال **قوله** و
المقولات التسعة للعرض اعلم ان بعضهم زعموا ان العرض جنس عال للتسعة فللموجودات مقولتان عاليتان هما
الجوهر والعرض وشيد اركانه صاحب القبسات حيث قال الجوهر يطلق على معنيين الموجود لا في موضوع ولا استراب
في ان هذا المعنى ليس حد المقولة الجوهر بل هو من العرضيات اللاحقة والماهية المتاصلة التي هي في حد جوهرها
بحيث حقها ان تكون بحسب نفس طبيعتها المرسلة قائمة الذات لا في موضوع وهذا المفهوم حد الجنس الاقصى لاجناس
الجواهر لما ان الطباع هذا المفهوم بالنسبة اليها بحسب نفس الماهية خواص الذاتي بالنسبة الى ذي الذاتي ولانه
لو لم يكن من الذاتيات بل كان من اللوازم لكان له لا محالة مبدءاً بالذات في نفس جوهر الماهية فذلك المبدء
هو الذي جنسناه لمقولة الجوهر وسميناه الجنس الاقصى ولانه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلها وهي في حد انفسها
ممتنعة الانسلاخ عنه وهو طبيعة ثبوتية لا من المعاني السلبية والمفهومات العدمية فاذا كان هو من الطباع
العرضية التي هي من لوازم الماهية كان له مبدء مشترك بينها وينتهي لا محالة الى طباع ذاتي مشترك فذاك عندنا
هو الجنس الاقصى وكذلك العرض يطلق على معنيين الموجود في موضوع وليس له صلوح ان يكون حد المقولة
العرض بل هو من العرضيات اللاحقة لا استراب في ذلك والطبيعة الناعتية التي في حد ذاتها بحيث حقها بحسب
تخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسلة جميعا ان تكون قائمة بالذات في موضوع فهذا الطباع المشترك بين تسع

الاعراض ہو الجنس الاقصے لمقولة العرض بحکم البراہین الیقینیة من ہذہ السبیل الثلثة کما ہو فی الجوہر من غیر فرق اصلا ہذا کلامه وفیه کلام لان من ینفی کون العرض جنسا کیف یسلم ان مفہوم العرضیة من جوہریات الحقیقة العرضیة حتی یکون مصداقہا نفس تلک الحقایق بل ہی من العرضیات اللازمة لتلک الحقایق عنده والتحقیق ان لحاظ العرض لا ینفک عن لحاظ الموضوع ولا ارتیاب فی ان الموضوع وکذا النسبة الیه خارج عن ماہیات الاعراض فعلی تقدیر کون مفہوم العرض ذاتیا لماہیات الاعراض اذا لوحظت ذاتیاتہا مع قطع النظر عن الخارج فلا یکون الموضوع ملاحظا ضرورة انه خارج عن ذاتیاتہا قطعا فلا یکون معنی العرض ملاحظا اذ لحاظه لا ینسلخ عن لحاظ الموضوع واما الجوہر فانما اخذ الموضوع فیه عدما فی التعبیر فقط دون المعبر والمعنون ثم ان اشتراک معنی عرضی بین شیئین لا یوجب اشتراک ذاتی بینہما الا اذا کان ذلک کمعنی العرضی متنزعا عن نفس طبیعة مشترکة بینہما جوہریة والا فمعنی العرض مشترک بین الامور العامة والمقولات العرضیة مع عدم اشتراک ذاتی بینہما کما لا یخفی ومعنی الجنس مشترک بین فصوله المقسمة له مع عدم تشارکہا فی ذاتی والا لزم ترکیب الفصول فافہم واعلم ان الشیخ قد صرح بنفی جنسیة العرض حتی عقد له فصلا فی قاطیغوریاس الشفاء وقال بعد ما استقصی حججہم السخیفة فلا تقول بمثل ہذہ الہذیانات فی ان العرض لیس بجنس وان کان الحق ہو ان العرض لیس بجنس وما قال صاحب القبسات ان قوله وان کان الحق ہو ان العرض لیس بجنس علی سبیل الفرض والتقدیر ای وان فرضنا وسلمنا انه الحق فلا یخفی سخافته ثم قال الشیخ لکنہم قالوا شیئا آخر وہو ان العرض لا یدل علی طبیعة البیاض والسواد ولا علی طبیعة سائر الاعراض بل علی ان له نسبة الی ما ہو فیه وعلی ان ذاته تقتضی ہذہ النسبة والجنس یدل علی طبیعة الاشیاء وماہیاتہا فی نفسہا لا ما یلحق ماہیاتہا من النسبة وہذا قول سدید والدلیل علی ذلک ان لفظ العرضیة اما ان تدل علی ان الشیء موجود فی موضوع فیکون دلالته علی ہذہ النسبة او یدل علی انه فی ذاته بحیث لا بد له من موضوع فہذا ایضا معنی عرضی وذلک لان نسبة ہذا المعنی الی اکثر الاعراض مثل الکمیة والکیفیة والوضع نسبة امر غیر مقوم لماہیاتہا لان ماہیاتہا تتمثل مدرکة مفہومة ثم نتشکک فی کثیر منہا فلا ندری انہا محتاجة الی موضوع حتی یبرہن علیہا فی الفلسفة الاولی حتی ان قوما جعلوا ہذہ الامور جواہر فنسبة العرض الی ہذہ نسبة الموجودات الی ماہیات العشرة من حیث انہا لیست داخلة فی الماہیة ہذا کلامه واورد علیه الشیخ المقتول فی المطارحات ان ہذا یتوجه فی الجوہر بعینه فانہم یقولون الصور جواہر والفصول جواہر وکلیات الجواہر جواہر فنقول ربما نعقلہا ونشک فی جوہریتہا فالجوہریة ایضا عرضیة وقد قیل انہا جنس وعلی ہذا الصعب اثبات

التميز بين الاجناس وان قيل انما يشك في جوهرية فصل او صورة لعدم التنبه بمعنى الجوهر او بمعنى ذلك الفصل او
الصورة يقال في السواد وغيره من الاعراض مثل هذا من انه انما يشك في عرضية السواد من لم يفهم معناه
او معنى الجوهر او الجسم او معنى العرضية والحق ان العرض لاشتماله على النسبة الى الموضوع ليس من مقومات مهيات
الاعراض والا لم توجد في الاعيان وايضا انا نعقل السواد ولم نتعقل اضافته الى محل فنسبته الى الموضوع
تابعة لمهيته عرضية لها ولو كان العرض جنسا للحقايق العرضية لوجب ان يلاحظ الموضوع معها ضرورة ان العرض
لا يمكن ان يلاحظ بدون ملاحظة الموضوع **قوله** والجوهر هو الموجود لا في موضوع المشهور ان المقسم للجوهر
والعرض المهية من حيث هي الموجودة في نفس الامر سواء كان موجودا في الخارج ام لا وقال بعضهم هي الموجودة
خارج المشاعر واذا اورد عليه خروج الاعراض التي لا توجد في الاعيان كالنسب والاضافات ارتكب المسامحة في عدم
اياه اعراضا وانت تعلم ان المقولات الانتزاعية كالاين والوضع وغيرهما اعراض مع انها ليست بموجودة خارج
المشاعر وايضا فانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والكيفيات الانتزاعية وايضا الصورة الحاصلة في الذهن
عرض لكونها حالة في المحل المستغنى عنها فالحق ان مقسم الجوهر والعرض هي المهية الموجودة في نفس الامر سواء كانت موجودة
في الخارج او في الذهن اذا عرفت هذا فاعلم ان الموجود اما ان يكون متعاليا عن المهية او لا اذ تشخصه ان كان عين
ذاته فهو الاول والا فهو الثاني وذلك لان المهية تطلق غالبا على الامر الكلي المعقول فالذي يكون تشخصه عين ذاته لا يكون
له مهية والموجود الذي له مهية ان كان موجودا لا في موضوع فجوهر والا فعرض وليس المراد بالموجود لا في موضوع
ان يكون حقيقة الجوهر نفس هذا المفهوم او لازما مساويا له اما اولا فلان الموجود بالفعل لا في موضوع صادق
على الواجب سبحانه ايضا فلو كان حقيقته نفس هذا المفهوم يلزم كون الواجب سبحانه جوهرا وكذا اذا كان هذا المفهوم
لازما مساويا للحقيقة اذ صدقه عليه يستلزم صدق ملزومه المساوي عليه تعالى واما ثانيا فلما ذكره الشيخ انا قد نجزم
بجوهرية شيء مع الشك في وجوده بالفعل لا في موضوع واورد عليه بان القول بكون الشيء جوهرا مع تجويز
كونه معدوما قول بثبوت المعدوم اذ ما لا ثبوت له لا يثبت له شيء والاولى ان يقال قد نعلم كون الشيء جوهرا مع
الغفلة عن معنى الموجود لا في موضوع فليس الموجود لا في موضوع عين حقيقة الجوهر ولا لازما لها بحيث ينتقل
الذهن منه اليها واما ثالثا فلانه لما استحق معنى الموجود بانضياف معنى سلبي اليه ان يكون جنسا للحقائق الجوهرية
فلما ذا لا يستحق بانضياف معنى وجودي اليه ان يجعل جنسا للحقايق العرضية بل هذا اولى واما رابعا فلان من الجوهر
ما ليس موجودا بالفعل لا في موضوع بل موجود بالفعل في موضوع كالصور الحاصلة في الاذهان عند من يرى

حصول الاشياء بانفسها في الاذهان لان حصولها في الاذهان على سبيل حلول الاعراض في محالها فلا يصدق
انها موجودة بالفعل لا في موضوع فالجوهر الذي هو جنس للحقائق الجوهرية ليس هو الموجود بالفعل لا في موضوع
بل هو ماهية من حقها اذا وجدت في الاعيان ان تكون لا في موضوع وهذا ليس بصادق على الواجب سبحانه
ضرورة تقدسه عن الماهية واما الصور العقلية فهي وان كانت موجودة بالفعل لا في موضوع لكنها ماهيات من حقها
اذا وجدت في الاعيان ان تكون لا في موضوع والجوهر لكونه جنسا عاليا وان كان بسيطا لكن لا بد في التعبير
عنه من اخذ عبارة دالة على معناه كاشفة عن حقيقته وانما اخذ الامر العدمي في التعبير عنه دون المعبر والمعنون
كما انهم يعبرون عن كثير من الفصول الحقيقية بالامور العدمية بل اخذه عدما في العنوان كاشف عن عدم اخذه
في المعنون وبهذا ظهر ان المذكور في المتن تعريف لفظي انما قصد منه الالتفات الى حقيقته باحضارها عند المدرك
فلا يجب فيه ما يجب في التعريفات الحقيقية من الطرد والعكس واعلم ان ههنا اشكالا عويصا تقريره انه قد تقرر
عندهم ان الجوهر ماهية تكون بنفسها في انها غنية عن الموضوع والعرض ماهية تكون بنفسها في انها محتاجة الى موضوع
كما سيجيء ان شاء الله تعالى فالشيء الواحد يستحيل ان يكون جوهرا وعرضا معا فان قلت انهم قالوا فصول الجواهر
جواهر ومع ذلك قد صرحوا بكونها كيفيات قلت الكيفية تطلق بالاشتراك اللفظي على ما هو من اقسام العرض و
على فصول الجواهر فحيث اطلقوا على فصول الجواهر كيفيات لم يريدوا بها ما هو من اقسام العرض واذا تمهد هذا فنقول
الصور العقلية الماخوذة من الجواهر حالة في الذهن والذهن محل لها فهي اعراض مع كونها جواهر وقد اجابوا
عن هذا الاشكال بوجوه منها ان الصورة العقلية الماخوذة من الجواهر وان كانت موجودة بالفعل في موضوع
لانها قائمة بالذهن قيام العرض بموضوعه لكنها بحسب نفس ذاتها من حقها ان توجد في الاعيان لا في موضوع
كالمقناطيس الذي لا يجذب الحديد في الكف ويجذبه خارج الكف اذا صادفه واذا لم يصادفه لم يجذبه فلا ينبغي
ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف بل هو في كلا الحالين على صفة واحدة وهو انه حجر من
شانه جذب الحديد اذا صادفه فكذا حقيقة الجوهرية من حق وجودها في الاعيان ان تكون لا في موضوع و
هذا المعنى ثابت للجوهر سواء وجد في العقل او في الاعيان وليس اذا كان في العقل في موضوع بل معقول الجوهر جوهر بمعنى انه اذا
وجد في الاعيان كان لا في موضوع وان كان بالفعل في موضوع لا يقال فقد بطلت المنافاة بين الجوهرية
والعرضية لاجتماعهما في الجواهر المعقولة لانا نقول الممنوع ان يكون ماهية توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا
حتى تكون في الاعيان غير محتاج الى موضوع اصلا وفيها محتاجا الى موضوع ما ولم يمتنع ان يكون معقول

تلك الماهية عرضا هذا ما يستفاد من كلام الشيخ في فصل العلم من الٰهيات الشفاء ويرد عليه انهم ومنهم الشيخ ايضا قد فرقوا بين العرض والصورة بان العرض بنفس طباعه مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب خصوصية شخصية تلحقها وان الطبيعة العرضية المطلقة محتاجة الى المحل المطلق والخاصة الى الخاص بخلاف الصورة فانها بطبيعتها لا تحتاج الى المحل اصلا فعلى تقدير كون الصورة العقلية الجوهرية عرضا تكون بحسب طبيعتها المطلقة محتاجة الى موضوع مطلق فلا تكون جوهرا بحسب نفس ماهيتها بل يستحيل ان توجد ماهيتها الا في موضوع فلا يوجد فرد منها قائما بنفسه على ان وجود الصورة في الذهن على نحو وجود الحال في محله وانحصار الحال في العرض والصورة والمحل في المادة والموضوع مجمع عليه وظاهر ان وجود الصورة في الذهن ليس على نحو وجود الصورة في مادتها فهي على نحو وجود الاعراض في موضوعاتها فيكون حقيقتها محتاجة الى موضوع مطلق فلا تكون ماهيتها موجودة لا في موضوع ومنها ما قال صاحب القبسات ان الصور المعقولة من الجوهر جوهر في حد ذاتها بجميع الاعتبارات وان عرض لها بحسب نحو وجودها في الذهن ان يكون وجودها الذهني في محل انما اللازم من ذلك ان يكون العلم وهو وجودها الذهني عرضا لا المعلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر الماهية انتهى ولا يخفى ان الصورة المعقولة من الجوهر حالة في محل مستغن عنها فيكون الذهن بالنسبة اليها موضوعا فيكون عرضا لا جوهرا فانكار عرضيتها مع الاعتراف بحلولها في الذهن متنافيان على ان رسم العرض صادق عليها كما لا يخفى فعدم اطلاق لفظ العرض عليها لا يغني شيئا واما قوله وان عرض لها بحسب نحو وجودها الخ فعجيب لان الصورة حالة في الذهن بلا ريب فهي عرض فلا معنى للقول بان العرض هو وجودها لا نفسها وهل هذا الا كما يقال البياض مثلا ليس بعرض اذ الحال في الجسم هو وجوده لا نفسه وايضا يلزم على هذا ان لا يكون الاعراض ايضا حالة في الذهن بل وجودها فيلزم كونها جواهر ومنها ان الجوهر يحمل على نفسه وافراده بنحوين من الحمل الاول الحمل الاولي الذاتي والثاني الحمل الشائع المتعارف ولا بد فيه من ترتب الاثار فمن الجواهر ما يصدق عليه الجوهر بنحوين من الصدق الصدق الذاتي والشائع ومنها ما يصدق عليه الجوهر بالنحو الاول من الصدق فقط وهي الجواهر المعقولة فهي جواهر يصدق الجوهر عليها صدقا ذاتيا واعراض ايضا لصدق العرض عليها صدقا عرضيا وبالجملة ليس من شرط الجوهرية ان يترتب عليه آثاره الاعيانية بل يصدق الجوهر حيث لا يترتب الآثار ايضا فمن الجواهر ما يترتب عليه الآثار الخارجية فيكون قائما بالفعل لا في موضوع ومنها ما لا يترتب هي عليه فيكون موجودا بالفعل في موضوع ولا يخرجه ذلك عن كونه جوهرا لان الجوهر صادق عليه صدقا ذاتيا وان لم يصدق عليه صدقا متعارفا والحق انه

مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن المخلص عن الاشكال لا انه انكر المنافاة بين الجوهرية والعرضية **قوله** كالاجسام الجوهر اما جسم او غيره وعلى الثاني اما جزء منه اولا والاول اما ان يكون جزءا منه يكون الجسم به بالفعل او يكون جزءا منه يكون هو بالقوة فالاول هي الصورة والثاني هي المادة وعلى الثاني فلا محالة يكون مفارقا عن عالم الاجسام فاما ان يكون له تعلق بالجسم من حيث التدبير والتصرف وهو النفس او لا يكون بل يكون مفارقا محضا وهو العقل وهذا موافق لما ذكره الشيخ في اول ثانية الهيات الشفاء وتمم في اول ثالثة قاطيغورياس الشفاء فهذا الجوهر اما بسيط او مركب اعني من الاشياء التي منها يتركب الجوهر اعني المادة والصورة والبسيط اما ان يكون غير داخل في تقويم المركب بل هو بري مفارق او يكون داخلا في تقويمه فاما دخول الخشب في وجود الكرسي ويسمى مادة واما دخول شكل الكرسي في وجود الكرسي ويسمى صورة وهذا التقسيم مربع وقد يقسم بان الجوهر اما جسم اولا والثاني اما جزء منه اولا والاول ما هو به بالقوة او ما هو به بالفعل فالاول مادة والثاني صورة والثاني اما مفارق محض لا تعلق له بنوع من انواع الجسم ولا بشخص من اشخاصه وهو العقل او مفارق ليس كذلك فاما متعلق بنوع من انواع الجسم وهو رب النوع او بشخص من اشخاصه وهو النفس فالاقسام ستة واثبات كل من هذه الاقسام في الفلسفة وهذا التقسيم قد استقصاه الاستاذ العلامة قدس سره في بعض رسائله **قوله** والعرض الموجود في الموضوع على المحل ههنا مباحث الاول انهم حدوا العرض بانه موجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه واراد والشيء في قولهم موجود في شيء شيئا متحصل القوام قد تمت شيئيته قبل ان يوجد في ذلك الموجود واحترزوا به عن الصورة الموجودة في المادة اذ المادة لا تحصل شيئا بالفعل دون الصورة فالموضوع هو الذي اذا قيس الى ما حل فيه لا يكون متقوما به من حيث هيته بل يكون متحصل الذات قبل وجود ذلك الشيء فيه فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية والنوعية ليست موضوعا فانها ليست متحصلة الذات قبل وجود الصورة فيه قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء اذا عنينا بقولنا الموجود في شيء اي شيء متحصل القوام بنفسه قد تمت شيئيته دون ما يوجد فيه او تمم دونها فلا يقومه ما يحل فيه كان فرقا بين حال العرض في الموضوع وبين حال الصورة في المادة فان الصورة هي الامر الذي يجعل محله موجودا بالفعل ومحله ليس شيئا بالفعل الا بالصورة

والحاصل ان المحل قد يكون محتاجا الى هيئة الحال بنفس ذاته وقد لا يكون محتاجا الى هيئة الحال اصلا بل هيئة الحال تحتاج الى المحل المطلق وهويته الى المحل المخصوص فالمحل الاول يسمى مادة وحاله صورة والثاني موضوعا وحاله عرضا فتفسير الموضوع الماخوذ في تعريف العرض بالمحل ليس على ما ينبغي لان الموضوع اخص مطلقا من المحل والموضوع

عبارة عن المحل المستغنی عن الحال والمحل قد یکون محتاجا الی ما حل فیه کالمادة البحث الثانی انهم قالوا ان العرض انما یتشخص بموضوعه وذلک لان طبیعة العرض تحتاج الی مطلق الموضوع فالعرض الخاص لابد وان یحتاج فی تشخصه ووجوده الخاص الی موضوع خاص فلا یجوز علیه ان یفارق موضوعا معینا الی موضوع آخر خاص فیلزم انسلاخ العرض الخاص عن طباع العرضیة لانه لا یقوم بالموضوع الثانی لا بعد خلع الموضوع الاول فلابد ان یکون خلعه الموضوع الاول مقدما بالذات علی حلوله فی الموضوع الثانی ففی مرتبة خلع الموضوع الاول یلزم انسلاخه عن طباع العرضیة لانه غیر قائم فی تلک المرتبة بموضوع والبیان المحقق ان مصداق الوجود الخاص نفس المهیة المتقررة فاما ان یکون نفس هیتها المتقررة لا فی موضوع فیکون جوهرا او فی موضوع لا بعینه فلا یمکن تحقق التقرر الخاص لابهام الموضوع وعدم وجوده ولا یقاس علیه حال الجسم بالنسبة الی الاین لان الاین من عوارض الجسم فلیس له فی مرتبة تقرره این بخلاف العرض اذ لا یمکن تقرره من دون ان یکون فی موضوع ومن ههنا یستبین ان العرض لا ینتقل عن موضوعه فان قلت الرائحة ینتقل من ذی الرائحة الی ما یجاوره قلت قد ثبت فی الطبعی ان هناک حدوث رائحة اخری فی المجاور والا لزم کون الورد مثلا خالیا عن الرائحة بعد ارواح الهواء الذی یجاوره وانه لا یقوم باکثر من موضوع واحد والا لم یکن واحدا بالشخص فان قیل الاضافات المتکررة کالمواخاة والمجاورة قائمة بشیئین لا بشئ واحد قلت قد صرح الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء انه لا یجوز قیام عرض واحد بشیئین بان یکون موضوعه ذانک الشیئان معا انما الممتنع قیام عرض واحد بموضوعین بان یکون کل منهما موضوعا علی حیاله والاضافات المتکررة انما تقوم بمجموع المضافین لا فی کل منهما علیحدة کما ان الکثرة عرض قائم بما فوق الواحد وکذلک العدد فان قلت موضوع العدد طبیعة النوع ولا یلزم قیام المحصل بغیر المحصل قلت العدد مرکب من الوحدات فقط ولیست الهیئة الصوریة جزء منها کما ثبت فی محله وقد حققناه فی حواشی شرح الرسالة القطبیة فیکون محله مجموع الوحدات فاذا حلت وحدة فی زید واخری فی عمرو فمحل الاثنین زید وعمرو معا لا بان یکون کل واحد واحد منهما موضوعا للاثنین ولم یدل الدلیل علی امتناع قیام المحصل بغیر المحصل علی انه یشکل الامر فی کون المقولات عشرة جدا اذ لا یمکن ان یقال ان موضوع العشرة طبیعة النوع لعدم اشتراک المقولات فی ذاتی فضلا عن طبیعة النوع البحث الثالث ان العرض انما یقتضی موضوعا وخصوص کون الموضوع جوهرا بمعزل عن طباع العرضیة بل السرعة والبطوء قائمان بالحرکة والاستقامة والانحناء بالخط بل الوجود والوحدة عرضان قائمان بجمیع الاعراض والمتکلمون لما فسروا العرض بما یکون تابعا فی التحیز للمتحیز بالذات ذهبوا الی ان العرض لا یقوم بالعرض اذ العرض لا یکون متحیزا

بالذات فالعرض القائم بالعرض قائم بذلك المحل لا بذلك العرض فالنزاع لفظی کما لا یخفی علی المتامل البحث
الرابع ان العرض لو کان عبارة عن الحال فی المحل المستغنی عنہ یلزم کون صور المرکبات اعراضا لان محلها اعنی
الہیولی مستغنیة عن صور المرکبات ضرورة ان الہیولی مستغنیة عنها فی تقومها والمحل المستغنی عن الحال
موضوع فصور المرکبات حالة فی موضوع فہی اعراض وقد اجاب واعنہ بان محل صور المرکبات وان لم یحتج الیها
فی الوجود ولکنها محتاجة الیها فی التحصیل النوعی والمراد بالاحتیاج الی الموضوع فی تعریف العرض اعم من الاحتیاج
فی الوجود والتحصیل النوعی ولما اورد علیہ ان محل الصور الترکیبیة اعنی الہیولی مستغنیة عن تلک الصور
فی التحصیل النوعی ایضا لکون صور البسائط کافیة فی تحصیلها اجیب عنہ بان الصور الترکیبیة لیست حالة
فی الہیولی بل ہی حالة فی المجموع الممتزج من البسائط وہذا المجموع متقوم بالصور الترکیبیة ومحتاج فی
التقوم الیها فہی حالة فی محل محتاج الیها واورد علیہ بان فی العناصر الممتزجة امرین العناصر ووصف
الاجتماع والعناصر انفسها غیر محتاجة الیها لکونها متحصلة متقومة بصورها انما یحتاج الیها فی وصف الاجتماع
وہو امر عرضی والحال الذی یحتاج الیہ المحل فی امر عرضی لا فی وجوده عرض لا جوہر والتحقیق ان المعتبر فی محل
العرض الاستغناء فی الوجود وفی محل الصورة الحاجة فیہ فالعرض عبارة عن الحال فی المحل المستغنی عنہ فی
الوجود والعناصر الممتزجة غیر محتاجة الی الصور الترکیبیة فی الوجود فتامل ولا تغفل **قولہ** ہی الکم انما ذکر الکم
عقیب الجوہر لکونہ اعم وجودا من الکیف واصح وجودا من المضاف واعلم ان الکم ہو العرض الذی یقبل
القسمة والتجزی لذاتہ اما الوہمیة فقبولہ لها بالذات وعروضها لغیره بواسطة اقترانہ بہ ظاہر واما الفکیة فقابلہا
اولا وبالذات وان کان ہی المادة لکنہ یعد ہا لقبول القسمة الانفکاکیة وان لم یمکن اجتماعہ معها اذ المعد لا یجب
اجتماعہ مع الاثر ویتبعہ قبول المساواة والزیادة والنقصان وذلک لانا اذا لاحظنا المقادیر والاعداد
ولم نلاحظ معها شیئا آخر امکننا ان نحکم بالمساواة والزیادة والنقصان واذا لم نلاحظ عددا او مقدارا مع قطع
الآخر لم یمکن الحکم بشیء منها ثم انہ ان کان بین اجزائہ حد مشترک فہو الکم المتصل کالمقدار والا فہو الکم المنفصل کالعدد ثم
الکم المتصل اما غیر قار وہو ما لا یجوز اجتماع اجزائہ المفروضة فی الوجود وہو الزمان واما قار وہو المقدار
فان انقسم فی الجہات الثلث فجسم تعلیمی او فی جہتین فقط فسطح او فی جہة واحدة فقط فخط والکم المنفصل ہو العدد وفی
کونہ کما اشکال عویص قد فرغنا عن حلہ فی حواشی شرح الرسالة القطبیة **قولہ** والکیف قدمہ علی باقی المقولات
لانہ اصح وجودا من جمیعها وہو عرض لا یقتضی القسمة والنسبة ای لا یکون معناه معقولا بالقیاس الی الغیر واقسامہ اربعة

الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وهذا الحصر استقرائي ويمكن ان يقال ان الكيف اما ان يختص بالكم او لا يختص والثاني اما محسوس او لا فهو اما استعداد نحو الكمال او كمال هذا هو الكيفيات النفسانية وفيه انه يجوز ان يكون ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون استعدادا الكيفية غير مختصة بذوات الانفس غاية ما في الباب انه غير متحقق الوقوع فيرجع الى الاستقراء وقال الشيخ ان الكيف ان تعلق بالتشبيه فمحسوس او الا فان تعلق بالكم فهو المختص بالكميات والا فثبوته للجسم اما من حيث جسميته فهو الاستعداد او من حيث انه ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس وفيه ان كون الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة في حيز المنع كالخفة والثقل ثم الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا انفعالات كحمرة الخجل وصفرة الوجل انواعها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات واما الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس فان كانت راسخة سميت ملكة والا سميت حالا وهي انواع الحيوة والعلم والارادة والقدرة واما الكيفيات المختصة بالكميات فهي عارضة للكم اما كالزوجية والفردية العارضتين للعدد والتثليث والتربيع للمثلث والمربع واما مع غيرها كالخلقة والزاوية واما الكيفيات الاستعدادية فهي اما استعداد نحو القبول ويسمى ضعفا واما استعداد نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا **قوله** والاضافة هي عبارة عن النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وهي ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة وهذا يسمى مضافا حقيقيا والذات المعروضة لهذه الاضافة مضافا مشهوريا وقد يطلق المضاف المشهوري على المجموع المركب منها ومن معروضها واعلم انهم اختلفوا في وجود الاضافة في الخارج فقال بعضهم ان الاضافة موجودة في الاعيان وقال بعضهم الاضافة ليست بموجودة في الخارج قال الشيخ في المقالة الثالثة من الهيات الشفاء لكن الاشد اهتماما من هذا معرفتنا ان الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل ويكون ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان تحصل في العقل فان الاشياء اذا عقلت تحدث لها في العقل امور لم يكن لها من خارج فيصير كلية وذاتية وعرضية وتكون جنسا وفصلا ويكون محمولا وموضوعا واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود اب وذاك ابن وذلك في الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات تطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسه فوق الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا مثال هذه الاشياء

التي تقوم بها المضافات تكون للاشياء ويلزم التركب وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة للاشياء
لوجب من ذلك ان لا ينتهي الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة
موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما فمن حيث الابوة للاب وهي عارضة والاب معروض لها وهي مضافة
وكذلك البنوة فههنا اذن علاقة الابوة مع الابن والبنوة مع الاب خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن فيجب
ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان تذهب الى غير النهاية وان تكون ايضا من الاضافات ما هي علاقة
بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي تنحل به
الشبهة من الطرفين جميعا ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي هيئته معقولة بالقياس
الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحسب هيئة انما يقال بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان
اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود فان كان للمضاف هيئة اخرى فينبغي ان يجرد ماله من المعنى
المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس
الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت
فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف لذاته لا باضافة اخرى واعترض عليه الفاضل الخوا
نساري بانه ان اراد بقوله لكن في الاعيان اشياء كثيرة الخ ان في الاعيان اشياء كثيرة بحيث يكون ماهياتها
معقولة بالقياس الى غيرها بالذات اي تكون مضافة حقيقية كالابوة مثلا فهو غير مسلم بل هو اول النزاع وعين
الدعوى وان اراد انه يوجد في الاعيان اشياء كثيرة تعقل ماهياتها بالقياس الى غيرها باعتبار عروض الاضافة
لزيد مثلا فانه باعتبار انه اب يعقل هيئته بالقياس الى غيره فهو مسلم لكن لا نزاع فيه والحاصل ان النزاع في وجود المضاف
الحقيقي لا المضاف المشهوري وما ذكره الشيخ انما يتم في الثاني دون الاول وما ذكر في حل الدليل النافي وجود الاضافات
في الخارج من ان لزوم التسلسل ممنوع لان زيدا مثلا وان كان مضافا بسبب الابوة لكن الابوة ليست مضافة بسبب
امر آخر لينتقل الكلام ويتسلسل بل هي مضافة بذاتها فينقطع السلسلة نعم الابوة ايضا يمكن ان يعرض له معنى هو
من قبيل المضاف الحقيقي كالعروض مثلا لكن هو ايضا مضاف بذاته ولا حاجة الى امر آخر به يصير مضافا حتى
يلزم التسلسل وهكذا الحال فيما اذا فرض عروض اضافة لهذا العروض فغير دافع لان مراد المستدل ليس ان لكل مضاف مضافا لامر آخر فلو
كانت الاضافات موجودة لزم التسلسل حتى يقال فيجاب ان بعض الاضافات مضافة بذاتها فلا يلزم التسلسل بل مراده ان الاضافة لو كانت
موجودة لكانت عرضا البتة فيكون عارضا لموصوفها والعروض ايضا اضافة حقيقية وعلى تقدير وجوده يكون عارضا ايضا فيلزم وجود

عروض آخر وہکذا و بالجملة ینتقل الکلام فی عروض العارضیة و عروض عروضها الی غیر النهایة والتحقیق ان الاضافات الحقیقیة لیست بموجودة فی الخارج بانفسها بل انما وجودها فی الخارج بمعنی ان منشاء انتزاعها موجود فیه لکن الاتصاف ببعض الاضافات قد یکون فی الخارج فتامل ولا تغفل **قوله** والاین هی نسبة المتمکن الی المکان ای کونه فیه وهو علی نحوین حقیقی وهو کون الشئ فی مکانه الخاص الذی لا یسع فیه غیره و غیر حقیقی وهو ما لا یکون کذلک ککون زید فی الدار **قوله** والملک ویقال لهذه المقولة الجدة ایضا قال الشیخ بعد ما بین ان هذه المقولة لم یتفق لی الی هذه الغایة فهمها انها هیئة تعرض للجسم بسبب ما یلاصق به ویشتمل علیه وینتقل بانتقاله کالتنقل والتعمم والتقمص فمنه ما هو طبیعی کالاهاب للهرة ومنه عرضی سواء کان محیطا بالکل کالثوب الشامل لجمیع البدن او محیطا بالبعض کالعمامة والقمیص وغیرهما **قوله** والفعل هو اخراج شئ شیئا من القوة الی الفعل یسیرا یسیرا کالتبرید والتسخین **قوله** والانفعال هو خروج الشئ من القوة الی الفعل علی سبیل التدریج قال الشیخ الاولی فی تعبیر مقولة الفعل والانفعال ان یقال مقولة ان یفعل وان ینفعل لان الفعل قد یقال عند استکماله وکذا الانفعال لما انتهی الیه الحرکة بخلاف ان یفعل وان ینفعل فکان لفظا ان یفعل وان ینفعل مخصوص بالحالة المتجددة التی فیها التوجه الی ما ینتهیان الیه فلا یقال للثوب ینخرق الا حین هو متوجه الی الغایة المستقرة بعد تلک الحرکة **قوله** المتی هو نسبة الشئ الی الزمان وهو ایضا کالاین ینقسم الی حقیقی و غیر حقیقی اما الحقیقی فهو کون الشئ فی الزمان الذی لا یفضل علیه کالصوم للیوم و غیر الحقیقی ما لا یکون کذلک کالدخول فی الشهر والسنة والمتی الحقیقی یجوز ان یشترک فیه کثیرون بخلاف الاین الحقیقی **قوله** والوضع هو هیئة تعرض للشئ من جهة نسبتین نسبة لبعض اجزاء الشئ الی البعض ونسبة الی خارج عنه سواء کان ذلک الخارج حاویا او محویا **قوله** ویجمعها هذا البیت الفاصل لاجتماع الجوهر والکم والانفعال والکیف والاین والمتی فی المصراع الاول والاضافة والوضع والفعل والملک فی الثانی **قوله** فصل فی ترتب الانواع الاضافیة بالقیاس الی مثلها اذ الاضافی بالقیاس الی الحقیقی اما عال و مفرد اذ یمتنع ان یکون فوقه نوع حقیقی فان کان تحته نوع حقیقی فهو العالی والا فالمفرد واما النوع الحقیقی بالقیاس الی مثله فلیس الا مفردا لانه لو کان فوقه او تحته نوع لزم ان یکون الحقیقی فوق نوع فیکون جنسا واما الحقیقی بالقیاس الی الاضافی فاما مفرد او سافل لامتناع ان یکون تحته نوع فان کان فوقه نوع فهو سافل والا فمفرد **قوله** اعلم ان الانواع قد تترتب متنازلة اشار بلفظ قد الی ان ترتبها لیس ضروریا لجواز کونها مفردة ولذا لم یجعلها من المراتب ومن جعلها منها نظر الی الترتیب وجودا وعدما وانما رتبت متنازلة بحیث ینتهی الی نوع لا نوع بعده لانه لو لم تکن کذلک لکان کل نوع تحته نوع فلا یتحقق شخص و

الالزم انتهاؤها واذا لم يتحقق شخص لم يتحقق تلك الانواع ضرورة ان وجودها لا يكون الا في ضمن الاشخاص ففرض وجودها غير متناهية يستلزم عدمها قوله وهو النوع السافل وهو لا بد ان يكون حقيقيا واضافيا ايضا اما الاول فلانه لا نوع تحته واما الثاني فلاندراجه تحت الجنس وبهذين الاعتبارين يقال له نوع الانواع والمراد ان احد الامرين غير كاف في كونه نوع الانواع لان مجموع الامرين كاف والا لزم ان يكون النوع المفرد المندرج تحت جنس نوع الانواع بل لا بد ان يكون ذلك الجنس نوعا مندرجا تحت جنس آخر وبهذا ظهر ان مفهوم نوع الانواع مستلزم للنسبة الى ما فوقه ولذلك يجب تركيبه من الجنس والفصل فما لا يندرج تحت جنس كالوحدة والنقطة نوع حقيقي وليس نوع الانواع قوله فصل ثالث الكليات الفصل وهو يطلق تارة على ما يتميز به الشيء عن شيء لازما كان او مفارقا ذاتيا او عرضيا وتارة على كلي مقول في جواب اي شيء هو في ذاته والمراد من المقول في جواب اي شيء المميز الذي لا يصلح لجواب ما هو فيخرج الجنس والنوع واما العرض العام فلا يميز شيئا الا من حيث انه خاصة اضافية لا من حيث انه عرض عام و قوله في ذاته يخرج الخاصة لانها لا تميز الشيء في ذاته بل في عرضه لا يقال الحد يصلح للوقوع في جواب اي شيء هو في ذاته لانا نقول قد وقع الاصطلاح على ان ايا انما يطلب به المميز الذي لا يكون مقولا في جواب ما هو ويقال الفصل من اي شيء هو طلب المميز من حيث هو مميز بعد العلم بالمشترك واعلم ان هذا التعريف للفصل مذكور في الاشارات وقال في الشفاء انه الكلي المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه والاول اعم من الثاني لصدقه على فصل ما لا جنس له فان قلت التعريف الثاني يبطل حصر جزء الماهية في الجنس والفصل لجواز تركيب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية فليس كل منها جنسا ولا فصلا بهذا التفسير اذ لا جنس لها بخلاف التفسير الاول لان كلا منهما فصل للماهية ضرورة انهما يميزانها عما يشاركها في الوجود قلت قد ثبت انه لا يجوز تركيب الماهية من امرين متساويين والا فيكونان متحصلين فلا يمكن الاتحاد بينهما حتى يتصور التركيب العقلي فافهم قوله وهو قسمان قريب وبعيد الخ هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان ما لا جنس له لا فصل له والا لكان قسم آخر وهو الذي يميز عن المشاركات في الوجود دون الجنس مع انه حصر الفصل في القسمين والظاهر منه الحصر العقلي كذا قيل قوله فالقريب هو المميز عن المشاركات في الجنس القريب فلا بد من ان يكون محصلا بانفراده والا لم يبق فصلا قريبا لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول هما اثران لفصله فان الفصل لما كان مجهولا عبر عنه تارة كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم احدهما على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان لا يقال الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير من المجموع الانسان والفرس حيوان فله فصلان قريبان هما الناطق والصاهل لانا نقول ان اريد

الذي يمكن ان يصدق على واحد واحد من افراده كذلك يصدق على المجموع المركب منها المعروض للهيئة الصورية فلما
لم تكن الافراد من الاجزاء الغير المحمولة لذلك المجموع والا يلزم ان يصدق على المركب ما يصدق على اجزائه الغير
المحمولة وان اريد انه كما يصدق على فرد من افراده يصدق على الكثير منها بما هو كثير فمسلم لكن يصدق على واحد منها
يصدق على احد وعلى الكثير منها باصداق كثيرة وهذا غير ضار اذ يجوز صدق الحيوان على الانسان والفرس بمصداق
كثيرة فليس مجموع الانسان والفرس حيوانا واحدا حتى يحتاج الى الفصل وبهذا ظهر فساد ما قيل ان مجموع الناطق
والصاهل فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث هو كذلك فان قلت لو كان امتياز كل نوع عن شركائه بفصل لزم
ان يكون امتياز الفصل عما يشاركه بفصل فيلزم ان يكون لكل فصل فصل قلت لا يجب امتياز الفصل عن المشاركات بفصل
آخر انما يجب ذلك لو كان الاشتراك في ذاتي هكذا افاده الشيخ في آلهيات الشفاء **قوله** لان بالناطق حصل للحيوان
قسمان فيه مسامحة لان الفصل اذا اقترن بالجنس ميزه وحصله نوعا فلو كان الناطق مقسما للحيوان الى قسمين محصلا
لكل منهما لكان هو حاصلا في كليهما ضرورة ان المقسم يقوم ما قسم اليه قال الشيخ في الشفاء ليس من الفصول المقومة
ما لا يقسم ومن الفصول المقسمة في ظاهر الامر ما لا يقوم وليس ذلك بالحقيقة الا الفصول السلبية التي ليست بالحقيقة
فصولا فانا اذا قلنا الحيوان منه ناطق ومنه غير ناطق لم تثبت لغير الناطق نوعا محصلا بازاء الناطق فقد جعل
الناطق فصلا مقسما مقوما وجعل غير الناطق مقسما غير مقوم وجعلهما مقسمين للحيوان
الى قسمين فيكون كل واحد منهما مقسما الى قسم واحد قال السيد المحقق قدس سره من قال ان الناطق يقسم الحيوان
الى قسمين اراد انه اذا اعتبر انضمامه اليه وجودا وعدما انقسم به اليهما **قوله** وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان
السافل ليس فيه امر زائد الا الفصول المقومة له فلو فرضت مشتركة اتحد العالي والسافل مثلا لكن بعض مقوم السافل
مقوم للعالي وهو ما كان مقوما للعالي بعينه **قوله** وليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل لكن قد يكون مقسم العالي مقسما
للسافل وهو مقسم السافل بعينه واعلم انه كما ان للفصل نسبة الى النوع بالتقويم والى الجنس بالتقسيم كذلك له نسبة الى
حصة الجنس بالعلية وتفصيله انهم قالوا الجنس امر مبهم يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود
وانما تحصله بالفصل فاذا انضم اليه الفصل صار متعينا ومتحصلا فالفصل علة لتحصله وتعينه بنوع واحد من تلك
الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها لا لوجوده في الخارج والذهن اذ ليس للفصل وجود مغاير لوجود الجنس
بل هما متحدان جعلا وتقررا ووجودا وايضا لو كان علة لوجوده في الذهن لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول
واورد بان الجنس والفصل متحدان جعلا وتقررا فهما متحصلان بتحصل واحد فلا يصح علية احدهما للآخر واجيب بان الجنس

والفصل متغايران حال كونهما مادة وصورة وفيه ابحاث توقفه على التلازم البعيد للاملية ناقصة مع ان بعض
التعريفات التي ذهبوا على علية الفصل للجنس مبنية على امتناع تعدد العلة للمعلول الواحد الا ان يقال لا يجوز تعدد
العلل الناقصة من جنس واحد كالفاعلية والمادية بتغيرها لا بنا لو تعددت لزم الاحتياج وعدم الاحتياج
معا لان احدها مع باقي العلل كافية في تحصيل المعلول فلا حاجة الى الاخرى وبالعكس فتعدد العلل الناقصة من
جنس واحد يستلزم تعدد العلل التامة فتامل **قوله** فصل الكلي الرابع الخاصة اعلم ان الخاصة ان عمت جميع الافراد
التي تخص بحقيقتها تسمى شاملة كالضاحك بالقوة للانسان والكاتب بالقوة له وان لم تعم جميع الافراد تسمى غير شاملة
كالضاحك بالفعل للانسان والكاتب بالفعل له قال بعض المحققين الخاصة حقيقة هي الشاملة واما الخاصة الغير الشاملة
فهي خاصة للاخص بالحقيقة وللاعم بالعرض هذا على تقدير كون الاخص واسطة في العروض ظاهر واما على تقدير
كونه واسطة في الثبوت فمحل تامل اذ الاخص ليس معروضا حقيقيا واعلم ان الخاصة قد تطلق على معنى آخر وهو ما يختص
بالشيء بالقياس الى بعض ما يغايره وتسمى اضافية فالماشي خاصة للانسان بالقياس الى الشجر **قوله** فصل الخامس من الكليات
العرض العام وقد تطلق عليه العرض مجردا عن العام وزعم بعضهم انه العرض الذي يقابل الجوهر وفيه ان العرض الذي
هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع كما عرفت والعرض الذي يقابل الذاتي ما يوجد للموضوع فمنشأ الاشتباه
عدم الفرق بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه وبين معنى الموضوع في الاول ومعناه في الثاني فان معناه
في الاول هو المعروض وفي الثاني المحل المستغني عن الحال قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات العرض الذي
هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق وعن
كون العرض العام محمولا بالمواطاة وقد صرح المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد ان الابيض اذا اخذ
لا بشرط شيء فهو عرضي واذا اخذ بشرط شيء فهو الثوب الابيض واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر كما ان الطبيعة
الذاتي جنس ومادة باعتبارين وفصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرض عرض وعرضي باعتبارين وهذا نص على اتحاد
العرض والعرضي بالذات وفيه انه يلزم على هذا ان يكون حمل الاعراض كحمل الاجناس والفصول وان يحصل من كل عرض
مع موضوعه حقيقة محصلة ولعل غرضه ان الجنس والمادة كما انهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كذلك العرض
والعرضي ايضا متحدان بالذات متغايران بالاعتبار لان الابيض المأخوذ من البياض لا يفهم منه الا ذات منسوب اليها
ذلك العرض ولما كان مفهوم المشتق هو القدر الناعت فقط وله علاقة مع المعروض بها ينسب وجوده اليه فالعرض
والمعروض متحدان بالعرض والعرضي متحدان بالذات ضرورة ان المشتق ليس الا المبدأ المأخوذ لا بشرط شيء فالعرض

فردحقيقي له فيحمل عليه حملا ذاتيا والمعروض فرد له بالعرض فيحمل عليه حملا عرضيا وتفصيل المقال بحيث ينكشف به جلية الحال
مفض الى الاطناب والاملال **قوله** فاعلم ان الثلثة الاول يقال لها ذاتيات قال الشيخ في الشفاء وههنا موضع نظر
فان الذاتي يدل على لفظ لمعناه نسبة الى ذات الشئ وذات الشئ لا ينسب الى ذات الشئ فبالحري ان لا يطلق الذاتي
الا على ما يقوم الماهية فلا يكون ما للانسان ذاتيا بل الحيوان والناطق ذاتيان لا يقال للانسان وان لم يكن ذاتيا للنفس
فهو ذاتي للاشخاص لانا نقول ان كان ذاتيا لماهية الشخص فهو الانسان وان كان لمجموع الماهية والتشخص فلا يكون النوع
تمام ماهية الشخص بل جزءا منه وفيه انه يجوز ان يكون نفس الماهية ذاتية للماهية من حيث انها معروضة للتشخص والحق
ان الذاتي بحسب قانون اللغة وان كان مشتملا على النسبة لكن بحسب اصطلاح المنطق غير مشتمل عليها بل معناه ليس
بعرضي وههنا دقائق ذكرها يوجب الاطناب عسى ان ناتي بها في رسالة مفردة ان ساعدنا التوفيق **قوله** والعرض
اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ انما لم يقل عن الماهية ليشمل لازم الوجود ولئلا يكون تقسيمه الى لازم الماهية والى غيره تقسيم الشئ
الى نفسه والى غيره **قوله** اما بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين بمعنى ان الماهية سواء وجدت
في الخارج او في الذهن يمتنع انفكاكه عنها **قوله** فان انفكاك الزوجية عن الاربعة اي عن ربعة الاشياء وكذا انفكاك
الفردية عن ثلثة الاشياء محال سواء وجدت في لوح الذهن ام في متن الخارج واعلم ان لوازم الماهية امور اعتبارية انتزاعية
اذ لو كانت موجودة في الخارج كانت منضمة الى الماهية موجودة بوجود غير وجودها فاذا وجدت الماهية في الذهن فاما
ان يكون لوازمها موجودة فيها بوجود غير وجودها في الذهن فيلزم ان لا تكون تلك اللوازم قائمة بالماهية منضمة اليها
ان كانت موجودة ذهنية اذ لا معنى لقيام عرض احد المحلين وان كانت موجودة خارجية لزم قيام الموجود الخارجي
بالموجود الذهني او يكون موجودة في الذهن من دون ان تقوم بالماهية وينضم اليها فلا يكون الماهية متصفة بها ومعروضة
لها اصلا واما ان تكون موجودة في الذهن بعين وجودها فيه فيكون تلك اللوازم امورا انتزاعية اذ على هذا التقدير
لا يكون موجودة بالذات بل موجودة بالعرض وبالتبع اذا عرفت هذا فاعلم ان الانتزاعيات لها نحوان من التقرر و
الوجود الاول تقررها بمناشئ انتزاعها والثاني تقررها ووجودها في الذهن بعد الانتزاع فالنحو الاول من تقررها و
وجودها عين تقرر الماهية الملزومة ووجودها فلا معنى لكونها معلولة للماهية الملزومة اصلا لا بمجعولية مطلق الوجود ولا بالمجعولية
مطلق الوجود اذ العلية والمعلولية انما يتصور بين امرين متغائرين في الواقع فلا معنى لكونها مجعولة ومعلولة لها الا ان
الماهية منشاء لانتزاع اللوازم ومصداق لحملها واما النحو الثاني من تقررها ووجودها فليس لازما لتقرر الماهية ووجودها
لتوقفه على انتزاع الذهن ومعنى كونه معلولا للماهية ليس الا ان الماهية مصححة لان ينتزع الذهن عنها مفهومات اللوازم

بالجملة ليست المهية علة للوازمها لا بمعنى كونها مصححة لانتزاعها وهذا المعنى للجاعلية والمجعولية متحقق في المهيات بالنسبة الى كل ما ينتزع عنها كالوجود والانسانية والحيوانية مثلاً فالتحقيق ان المهية وكل ما ينتزع عن نفس ذاتها مجعولة للواجب سبحانه فهناك جعل واحد بسيط ينسب الى نفس المهية بالذات والى لوازمها المنتزعة عنها بالعرض ولما لم يكن الوجود عارضاً للمهية في نفس الامر فمنشأ انتزاع اللوازم نفس المهية المتقررة بلا مدخلية الوجود في اقتضاء اللوازم اذ ليس الوجود صفة زائدة عارضة للمهية في نفس الامر حتى يتوهم مدخليته في اقتضاء اللوازم واما على تقدير القول بكون الوجود صفة زائدة فمنشأ انتزاع اللوازم المهية المتصفة بالوجود وهذا معنى مدخلية مطلق الوجود في اقتضاء المهية اللوازم وليس معناه ان مطلق الوجود جزء من علة اللوازم حتى تكون العلة مجموع المهية والوجود اذ لا معنى لعلية المهية اللوازم الا كونها منشأ لانتزاعها وعلى تقدير كون الوجود صفة زائدة ليس المنشأ الا المهية المتصفة بالوجود وهذا هو التحقيق الحقيق بالقبول وههنا كلام طويل ذكره يوجب الاطناب **قوله** والسواد ليس بلازم للانسان والا لكان كل انسان اسود لا يقال السواد ليس بلازم للحبشي بحسب الوجود الخارجي لجواز وجود حبشي ابيض وتجويز زوال سواده بعارضة البرص لانا نقول المراد بالحبشي ليس ما يكون اسود بل ما يمتزج بالمزاج الصنفي المخصوص فيخرج عنه ما ليس له ذالك المزاج المخصوص والمراد بكونه اسود كونه اسود بطبعه والتخلف لداع لا ينافيه مع ان المريض لم يبق على ذلك المزاج المخصوص قال بعض المحققين لا يصح جعل الحبشي مثالا للازم الوجود لان السواد كما لا يلزم لمهية الانسان لا يلزم لوجوده ايضا لان الانسان الابيض كثير نعم انه لازم للمهية الصنفية للحبشي بحسب وجودها في الخارج فيفوت المقابلة بين لازم المهية ولازم الوجود فان اللائق ايراد ما لا يكون لازما للمهية ويكون لازما للوجود وتلك لمهية واجيب بان المراد بلازم المهية ما يلزم النوع ويلازم الوجود ما يلزم المتشخص فان السواد للحبشي انما يلزم صنفه الذي هو من جملة مشخصاته فيكون لازما للتشخص لا للمهية لكن هذا التقسيم آخر سوى ما ذكر اذ خلاصته ان اللازم اما ان يكون لازما لكلا الوجودين او لوجود خاص فالاولى ان يمثل بالتحيز للجسم والكلية العارضة للانسان **قوله** الاول ما يلزم تصوره عن تصور الملزوم بل ما يمتنع تصور الملزوم بدون تصوره كما عرفت من قبل ويقال له البين بالمعنى الاخص **قوله** والثاني ما يلزم تصور الملزوم الخ ويقال له البين بالمعنى الاعم قال المحقق الدواني انما يظهر عمومه اذا اعتبر في الاخص مع ما اعتبر فيه كون تصورهما مع النسبة كافيا في الجزم باللزوم اذ يجوز ان يكون تصور

الملزوم كافيا فى تصور اللازم ولا يكفى التصوران مع تصور النسبة فى الجزم باللزوم وههنا اشكال مشهور وهو ان اللزوم لازم والا فينهدم اصل الملازمة التى بين اللازم والملزوم فيكون لزومه ايضا لازما لزوم لزومه ايضا لازما فيتسلسل والجواب ان اللزوم معنى اعتبارى والتسلسل فى الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار نعم منشأ انتزاعها متحقق لكنه امر واحد غير متكثر ولو اجرى الكلام فى سلسلة اللزومات المتحققة فى العقول الفعالة ليصعب الامر جدا ولا ينفع القول بتحقق تلك اللزومات الغير المتناهية فيها على سبيل الاجمال اصلا كما لا يخفى على اولى النهى **قوله** كالحركة للفلك فيه ان المفارق لا يكون دائما اذ المعتبر فى مفهوم اللازم امتناع الانفكاك مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فالدوام لا يخلو عن اللزوم فافهم **قوله** كالشيب والشباب وقد يمثل بالعشق والامراض المزمنة وهذا اولى من المذكور فى المتن لان الشيب انما يزول بزوال محله فلا يصدق عليه انه بطئ الزوال اذ الظاهر منه ان يزول العرض مع بقاء المحل **قوله** معرف الشئ ما يحمل عليه الخ اعلم ان المقصود بالذات من التعريف وان كان هو التصوير والمعرف من باب التصورات لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون محمولا بل جميع اصناف المقول فى جواب ما هو و فى جواب اى شئ وان كان المقصود منها افادة التصور تحمل على المسئول عنه وما قيل المراد بما يحمل عليه ما من شانه ان يحمل عليه ليس بشئ لانهم عدوا الحد بالقياس الى المحدود من اصناف المقول فى جواب ما هو وفسروا المقول بالمحمول وانما عدل عن العبارة المشهورة وهى ما يستلزم تصوره لتصوره لانتقاضه بالملزومات بالقياس الى لوازمها البينة الا ان يقال المراد الاستلزام بطريق النظر واعلم ان المعرف لا بد ان يكون اعرف واجلى من المعرف لكونه كاشفا له فلا يصح بالمساوى معرفة وجهالة ولا بالاخفى ومن ههنا ظهر عدم جواز تعريف المضايف بالمضايف وكذا الحال فى المتضادين كقولهم السواد هو ما يضاد البياض وعدم جواز تعريف الشئ بنفسه كقولهم الانسان حيوان بشرى وبما لا يعرف الا به كقولهم فى حد الشمس كوكب يطلع نهارا وعدم استعمال الاسماء المجازية والمشتركة والغريبة وهذا القدر متفق عليه انما الاختلاف فى جواز التعريف بالاعم فالقدماء جوزوه فى مطلق التعريف لان الغرض من مطلق التعريف الامتياز بوجه ما فيجوز بالمساوى والاعم والاخص والمتاخرون قالوا يجب ان يكون بالمساوى فى الصدق فيجب الاطراد والانعكاس فلا يجوز بالاعم والاخص ولما ورد عليهم التعريف بالمثال قالوا هو تعريف بالمشابهة المختصة فهو بالحقيقة تعريف بالخاصة **قوله** كتعريف الانسان بالحيوان الناطق انما قدم الجنس على الفصل لانه اعم

وهو لشهرته وظهوره بالتقدم اولى وقال المحقق الطوسی فی بعض رسائله یجب تقدیم الجنس علی الفصل ح
الا لکان المرکب منهما رسما ولا یظهر لهذا الکلام وجه محصل اذ الظاهر ان مدار الحدیة والرسمیة علی الاجزاء
المادیة فناطق حیوان حد تام لان ذاتیات الشیء فی انفسها موجودة بوجود ذلک الشیء ومتحدة معه فبعد
تحلیل الذهن بای ترتیب یحصل تکون منطبقة علی ذلک الشیء نعم یجب ان یقید احدهما بالآخر حتی یحصل
صورة مطابقة للمحدود واعلم انه قد صرح الشیخ فی الحکمة المشرقیة بجواز التحدید بالاجزاء الخارجیة والمتاخرون
لم یعتبروه نظرا الی ان الاجزاء الخارجیة غیر مؤدیة الی مجهول ثم اعلم ان ههنا مسلکین احدهما ما اختاره
الجمهور من حصول صورة المحدود مغایرة لصورة الحد فعندهم المعرف یفید علما جدیدا لم یکن حاصلا من
قبل وهو علم المعرف بالفتح فحصول صورة المعرف بعد لحصول صورة المعرف قال الشیخ فی المقالة الخامسة
من الٰهیات الشفاء الجنس والفصل فی الحد اجزاء للحد ایضا من حیث ان کل واحد منهما هو جزء للحد من
حیث هو حد فانه لا یحمل علی الحد ولا الحد یحمل علیه فانه لا یقال للحد انه جنس فقط ولا فصل فقط ولا
بالعکس فلا یقال لحد الحیوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا بالعکس واما من حیث ان الاجناس و
الفصول طبائع ینعت بها طبیعة علی ما علمت فانها یحمل علی المحدود بل نقول ان الحد یفید بالحقیقة
معنی طبیعة واحدة مثلا انک اذا قلت الحیوان الناطق یحصل من ذلک معنی شیء واحد هو بعینه الحیوان
الذی ذلک الحیوان هو بعینه الناطق فاذا نظرت الی ذلک الشیء الواحد لم یکن کثرة فی الذهن لکنک
اذا نظرت الی الحد فوجدته مؤلفا من عدة هذه المعانی واعتبرتها من جهة ما کل واحد منها علی الاعتبار
المذکور معنی فی نفسه غیر الآخر وجدت هناک کثرة فی الذهن فان عنیت بالحد المعنی القائم فی النفس
بالاعتبار الاول وهو الشیء الواحد الذی هو الحیوان الذی ذلک الحیوان هو الناطق کان الحد بعینه
المحدود المعقول وان عنیت بالحد المعنی القائم فی النفس بالاعتبار الثانی المفصل لم یکن الحد بعینه
معناه معنی المحدود بل کان شیئا مؤدیا الیه کاسباله ثم الاعتبار الذی یوجب کون الحد بعینه هو المحدود
لا یجعل الناطق والحیوان جزئین من الحد بل محمولین علیه بانه هو لا انهما شیئان من حقیقة متغایران
ومتغایران للمجتمع لکن نعنی به فی مثالنا الشیء الذی هو بعینه الحیوان الذی ذلک الحیوان حیوانیة مستکملة
متحصلة بالنطق والاعتبار الذی یوجب کون الحد غیر المحدود یمنع من ان یکون الجنس والفصل
محمولین علی الحد بل غیر محمولین علیه فلذلک لیس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحد منهما

وبالجملة معنى حيوان مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير مؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم من معنى مجموع حيوان ناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان ناطق لان المجموع من شيئين غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل هو الجزء انتهى وهذا الكلام نص على ان المحدود هو المجمل الحاصل من اتحاد الجنس والفصل هو يحصل في الذهن بعد حصول الحد التفصيلي فالحد امور متعددة والمحدود شيء واحد مغاير له قد حصل من اتحاد اجزائه وهذا الواحد بعينه الجنس والفصل فاذا قيد الجنس بالفصل حصل شيء واحد متوجه الى الصورة الوحدانية للمحدود فهو كاسب له وهذا مذهب الجمهور والثاني ما اختاره بعض المدققين وهو ان صورة المحدود ولا تحصل في التحديد بل هناك تصور واحد للحد لكنه آلة لملاحظة المحدود فالمرتب على النظر انما هو الالتفات الى المحدود وفيه انه على هذا ينسد باب الكسب والاكتساب اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون المجهول حاصلا اذ لا يحصل حينئذ صورة غير حاصلة فلا يتحقق الانتقال من المبادي الى المطالب واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون المقصود بالنظر فعلا من افعال النفس مع ان المقصود من الكسب انما هو العلم واما ثالثا فلانه يلزم ان لا يكتسب نظري عن نظري والا يلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وغير حاصل فبان ان الحق ما ذهب اليه الجمهور من حصول صورة المحدود ومغايرة الصورة الحد وبهذا اندفع ما توهم الامام الرازي من ان المعرف للماهية اما نفسها او جميع اجزائها وهي ايضا نفسها فيكون التعريف تحصيل الحاصل وبالعوارض وهو لا يفيد العلم بالكنه ولا علم حقيقة الا العلم بالكنه لان التعريف بجميع اجزائها وهو نفسها بالذات وغيرها بالاعتبار فتحصيلها تحصيل صورة غير حاصلة ومن ههنا تبين ايضا ان لا فرق بين العلم بالكنه وبكنهه في نحو الادراك ضرورة ان الحد في التصور بالكنه ليس مرآة للملاحظة ثم انه يجوز ان يحصل الحد دفعة ثم المحدود كذلك فلا يتحقق النظر فما اشتهر ان العلم بالكنه مختص بالنظريات ليس بشيء اذ النظري ما يتوقف حصوله على الحركة الفكرية كما لا يخفى على من له فهم سليم قوله يسمى رسما تاما ههنا بحثان الاول انه لا يخلو اما ان يحصل نفس المرسوم بعد حصول الرسم كما يحصل نفس المحدود بعد حصول الحد فيلزم ان يكون الكنه حاصلا من الرسم كليا وهذا وان كان محتملا لكنه ليس بكلي في جميع الرسوم كما لا يخفى او يحصل مجمل حاصل من اتحاد العوارض المأخوذة في الرسم ويكون هذا الامر المجمل مرآة لملاحظة المرسوم فيرد عليه ان المجمل والمفصل كلاهما من عوارض المرسوم وصالحان لكونهما مرآتين لملاحظته فلا وجه لجعل المجمل مرآة دون المفصل ولا يحصل شيء بل يجعل الرسم

مرآة تملاحظة المرسوم فلا يحصل مجهول ولا يتحقق حركة ثانية مع انه لابد من التأدي الى المجهول كما هو مصرح
في كلام الشيخ وغيره من الرؤساء فالخطب صعب كما لا يخفى الثاني انه قال بعض المدققين لا يمكن الترسيم
بعد معرفة الشئ بالكنه لان المقصود بالرسم ان كان نفس الشئ فقد تم بحصول الكنه وان كان غيره و
ليس الا نفس الشئ من حيث العوارض فيكون نفس الشئ غير مقصود فلا يكون المرسوم مرسوما بل شئ آخر
واورد عليه صاحب العروة الوثقى قدس سره بان هذا يوجب ان لا يصح الترسيم اصلا لا قبل العلم بالكنه
ولا بعده واما الثاني فلما ذكر واما الاول فلان المقصود بالترسيم قبل الكنه ان كان نفس الشئ فظاهر
انه لا يحصل بالترسيم كما صرح به في مواضع وان كان نفس الشئ من حيث العوارض فلم يكن المرسوم مرسوما
كما بينه وان فرق بان المقصود بواسطة الرسم الالتفات اليه دون الحصول فيصح الترسيم قبل الكنه
لا بعده فنقول كما ان المقصود هو الالتفات الى نفس الشئ هناك بواسطة الرسم ويبقى المرسوم مرسوما
كذلك بعد الكنه يمكن الالتفات بواسطة الرسم الى نفس الشئ مع قطع النظر عن حيثية العوارض نعم ههنا
طريق اقوى للالتفات الى ذلك الشئ ايضا وهو الكنه الحاصل لكن ذلك لا يمنع الالتفات بواسطة
العوارض الا ترى ان الرسم يكون مسبوقا بالعلم بخاصة ما ولا يكون المقصود فيه الالتفات الى الشئ
من حيث العوارض الاخر الغير الخاصة الاولى وبالجملة جهة الربط الى المرآة لا تكون معتبرة في جانب
الملتفت اليه ويمكن ان يقال المرسوم اذا لم يكن حاصلا من قبل ولا ممتازا عن جميع ما عداه يمكن الكسب
بالرسم لهذا التميز واذا اعرف بالكنه فقد حصل الامتياز فلا يمكن الكسب لاجل شئ ولا يقاس عليه الترسيم
بعد الترسيم اذ الرسوم تخالفة بالجلاء والخفاء والاختصاص فيفيد كل رسم امتيازا لا يفيده الآخر واما التحديد
بعد الترسيم فلانه كان ممتازا غير حاصل وبالتحديد قصد تحصيله فتأمل فيه فانه موضع تامل بعد تم ان الفرق
بين الرسم التام والحد التام عسير جدا لان الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة وقد عرفت
من كلام الشيخ في التعليقات ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر وقال في رسالة
الحدود والنظر من اين للبشر ان يحضره القاعان لا ياخذ لازما مما لا يفارق ولا يجوز رفعه في التوهم مكان
الذاتي ومن اين له ان ياخذ الجنس الاقرب من كل موضع ولا يغفل فياخذ على انه الاقرب فان التركيب
لابد له من القسمة والقسمة التي لا طفرة فيها اصعب شئ واصطيادها بالبرهان عسير قوله لانه لا يفيد الكنه
الذي هو اقل مراتب التعريف وقد جوزه المجوزون في الرسوم الناقصة قوله وقد يكون لفظيا الخ اعلم

انه قد ذهب السيد المحقق قدس الله سره الى ان التعريف اللفظي من المطالب التصديقية واستدل عليه
لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقا واورد بان الصورة قبل التعريف
اللفظي حاصلة في الخزانة لا في المدركة فانها عند زوال الالتفات اليها تزول عن المدركة وتبقى
في الخزانة ثم اذا وجدت الالتفات اليها تحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي
هذا الحصول لا الحصول السابق ويمكن ان يقال ان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ
وهذا لم يكن متحققا من قبل كما لا يخفى واعترض على هذا المذهب بان التعريف اللفظي على هذا يكون
بحثا لغويا خارجا عن وظيفة اهل المعقول واجيب بانه غاية ما لزم خروجه عما ينظر فيه بالذات لا عما
ينظر فيه بالعرض فان اهل المنطق ايضا يبحثون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها كما عرفت
وقال العلامة التفتازاني انه من المطالب التصورية وزعم انه لا فرق بينه وبين التعريف الاسمي
واورد بان البديهي يحتمل التعريف اللفظي ولا يحتمل التعريف الاسمي وقال المحقق الدواني رحمه الله تعالى انه
من المطالب التصورية والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخزونة واستدل عليه بان القوم قد علموا
تقدم ما الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده ولا بثبوت شيء له ولا طلب حقيقته
ولا التصديق بهلية المركبة وهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما اذ فهم المعنى من اللفظ
يحصل من التعريف اللفظي كما انه يحصل من التعريف الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما كما ان الاسمي
داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدما على سائر المطالب ولم يصح احتياجها اليه واورد عليه بان التعريف
اللفظي عبارة عن فهم المعنى من اللفظ مرة ثانية فعدم دخول اللفظي في مطلب ما لا يستلزم بطلان تعليل
القوم تقدم ما الاسمية على جميع المطالب اذ ما لم يوجد التعريف الاسمي اولا كان حكما على المجهول فان اللفظي
انما يكون بعد المعرفة وقال بعض المدققين انه اذا سئل عن مرء بديهي فقيل ما الوجود مثلا فيقال ما يكون
فاعلا او منفعلا يحصل منه للسائل احضار معنى الوجود والالتفات اليه من بين الصور المخزونة والتصديق
التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمقصود منه التصديق
وان كان التصور حاصلا في ضمنه اذ نظر ارباب تلك الصناعات مقصور على الالفاظ واذا قيل
ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه التصور وان كان التصديق حاصلا في ضمنه وهذا اقرب الى
التحقيق فافهم قوله القضية قول يحتمل الصدق والكذب اعلم ان القضية تطلق بالحقيقة والمجاز على

المعقولة والملفوظة لان المعتبر ہی المعقولة وانما اعتبرت الملفوظة لدلالتہا علی المعقولة فتسمیة الملفوظة
قضیة تسمیة الدال باسم المدلول والقول یطلق علی الملفوظ والمعقول فالملفوظ جنس للقضیة
الملفوظة والمعقول للقضیة المعقولة والقضیة المعقولة علی ما قال السید المحقق قدس سرہ فی الحواشی
شرح الشمسیة عبارة عن المفہوم العقلی المرکب من المحکوم علیہ وبہ والحکم بمعنی وقوع النسبة اولا وقوعہا
فہذہ المعلومات من حیث انہا حاصلة فی الذہن تسمی قضیة معقولة والعلم بہا یسمی تصدیقا عند الامام
واما عند الاوائل فالتصدیق ہو العلم بالمعلوم الذی ہو وقوع النسبة اولا وقوعہا واورد علیہ
بعض المدققین اولا بان ہذہ المعلومات من حیث انہا حاصلة فی الذہن لیست قضیة بل علما بہا
وفیہ ان الحیثیة تعلیلیة ولما کان مفہوم القضیة من المعقولات الثانیة فہذہ المعلومات انما تعرض لہا
کونہا قضیة من حیث انہا حاصلة فی الذہن والعلم بہا تلک المعلومات من حیث انہا قائمة بالذہن
ومکتنفة بالعوارض الذہنیة وثانیا بان المراد بالمعلومات فی قولہ فہذہ المعلومات من حیث انہا حاصلة
فی الذہن تسمی قضیة ہو الامر العقلی المرکب منہا وفی قولہ العلم بہا یسمی تصدیقا نفس تلک المفہومات
لان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب علم واحد غیر مرکب والعلم المتعلق بتلک المفہومات من حیث
انہا متعددة علوم متعددة او علم واحد مرکب من ہذہ العلوم والتصدیق عند الامام علم مرکب من
العلوم المتعددة لا علم واحد بسیط ولا علوم متعددة وانت تعلم انہ ان کان المراد بالامر العقلی المرکب
الامر المرکب الملحوظ بلحاظ وحدانی فالامر لیس کذلک والا لزم کون القضیة امرا مستقلا صالحا لان یحکم
علیہ وبہ بل اجزاء القضیة ملحوظة بلحاظات متعددة وان کان المراد بالامور المتعددة المعروضة
للوحدة فظاہر ان علوم ہذہ المعلومات متعددة ومجموع ہذہ العلوم تصدیق عند الامام وبہذا
ظہر سخافة قولہ ان العلم متعلق الخ ضرورة ان ترکیب المعلوم مستلزم لترکیب العلم عندہم وتفصیل
الکلام فی ہذا المقام مذکور فی حواشینا المعلقة علی حواشی شرح الرسالة القطبیة **قولہ** وقیل ہو
قول یقال لقائلہ الخ قال بعض المدققین الصدق والکذب قد یوصف بہا القضیة وقد یوصف
بہا المتکلم وہما بالمعنی الاول مطابقة القضیة للواقع وعدم مطابقتہا لہ وبالمعنی الثانی الاخبار
بقضیة مطابقة وانتساب المحمول الی الموضوع علی ما ہو علیہ ففی التعریف الاول احتمال الصدق و
الکذب بمعنی وصف القضیة حکم متعلق بنفس مفہومہا من حیث ہو لا بشرط شیء فذلک الحکم لا یتخلف

عنه عند اقترانها بالاحوال والاحكام الخارجية فعلى هذا التعريف كما ان المصدق به قضية فكذا غيره من المشكوك والمنكر وفي التعريف الثاني صحة نسبة الصدق والكذب الى القائل حكم متعلق بالقضية نظرا الى قائلها من حيث انه حاكم فيها ومخبر بها فهو تتخلف عنها عند ما تخلف هذه الحيثية فعلى هذا التعريف لا يكون غير المصدق به قضية وانت تعلم ان المعتبر في التعريف الثاني كون القضية بحسب حقيقتها صالحة لان يقال لقائلها انه صادق في اخباره او كاذب فالمشكوك والمنكر داخل فيه لانهما بحسب نفس حقيقتهما صالحان لنسبة الصدق والكذب الى قائلهما غاية الامر ان هذه النسبة انما تتحقق بعد تصديق القائل بها واما صلوحهما بالنظر الى الهيئة فعند كونها مصدقة ومشكوكة على السواء فالتحقيق ان صحة اتصاف القائل بنسبة الصدق والكذب باعتبار اشتمال القضية على النسبة الحاكية كما ان منشأ اتصاف القضية بالصدق والكذب انما هو باعتبار اشتمالها على النسبة الحاكية ولا ريب في وجودها فيهما فالمشكوك والموهوم والمنكر والمصدق سواء في كونها قضية وبهذا ظهر اندفاع ما يورد من ان المعلومات الثلثة متحققة في صورة الشك مع ان القضية غير متحققة فيلزم تخلف تحقق جميع الاجزاء عن تحقق الكل اما ما اجيب عنه من ان مفهوم القضية كل بالعرض بالنسبة الى المعلومات الثلثة والكل بالذات هو مجموع المعلومات فلا يلزم تحقق القضية عند تحقق اجزائها العرضية ففيه ان الكل بالعرض لازم للكل بالذات لكونه عنوانا له فتخلفه يوجب تخلفه ضرورة استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم الا ان يقال المراد به الكلي العرضي لازما كان او مفارقا فلا يلزم تحققه من تحقق جميع اجزاء معروضه وقيل ان القضية عبارة عن المعلومات الثلثة المعروضة للاذعان فمع متانته لا يخلو عن التكلف **قوله** اما الحملية فهو ما حكم فيها الخ ومرجعه الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه سواء كان بالذات او بالعرض بان يكون بين الموضوع والمحمول علاقة بها ينسب وجود احدهما الى الآخر او وجود الثالث اليهما **قوله** واما الشرطية فما لا يكون فيه ذلك الحكم سواء كان الحكم فيه بثبوت قضية على تقدير اخرى او سلبه او التنافي بينهما او سلبه **قوله** وقيل الشرطية الخ فيه اشارة الى ان اطراف الشرطية ليست قضايا عند التركيب اذ القضية عبارة عما اعتبر فيه الحكم ايجابا او سلبا وما اعتبر فيه ذلك لا يرتبط بالغير وقال بعض المدققين المحكوم عليه بالحكم الشرطي هو القضية الحملية من حيث هي قضية واقتران الاداة كان ولو لا ينافي ان تكون قضية بل التركيب معهما ينافيه وكذا اشتمال القضية على النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية لا ينافي

الحكم عليهما مطلقا بل الحكم الحملي فقط وآورد عليه بان تخصيص الحكم الحملي باقتضاء استقلال المحكوم عليه
وبه تحكم فان من الضرورة ان النسبة من حيث هي نسبة ومرآة لملاحظة الطرفين مطلقا حملية كانت او
اتصالية او انفصالية تقتضي ان يكون طرفاها ملاحظين بلحاظ استقلالي ويكون ملاحظتها تبعا لملاحظتهما
فالحق ان المقصود في الشرطية وان كان الحكم باتصال قضية لاخرى او انفصالها عنها لكن الحكم
من ضرورة ان لا يلاحظ القضيتان بما هما كك بل تلاحظان بلحاظ استقلالي ويحكم بينهما ولا يخفى
ان القضية لا بد ان تشتمل على نسبة حاكية وهي غير مستقلة فالقضية ايضاً غير مستقلة واذا لوحظت القضيتان
باللحاظ الاستقلالي فقد خرجتا عن كونهما قضيتين وهذا ظاهر جدا قوله في الشمس طالعة والنهار موجود
بالمعنى الذي كان عليه حال الارتباط ضرورة ان التحليل الى ما منه التركيب فلا يكون قضية من غير
انضمام الحكم وح لا يكون تحليلا فقط بل تحليلا وضم شيء آخر اليهما كما صرح به السيد المحقق قدس سره ويجي
في كلام المصنف العلامة ايضا ان طرفا الشرطية يمكن ان يعتبر فيهما حكم بعد التحليل وما قال العلامة
التفتازاني ان المانع من تعلق الحكم باطراف الشرطية هو ادوات الشرط لا غير فمن مجرد حذف الادوات
تصير اطرافها قضايا بالفعل ففيه ان زوال المانع لا يكفي بل لا بد من وجود المقتضي وزوال المانع لا
يستلزمه الا ان يقال التركيب مع اداة الشرط مانع من افادة الاطراف فائدة تامة ومن احتمالها
الصدق والكذب مع اشتمالها على النسبة التامة الخبرية واذا حذفت ارتفع المانع وما هو مقتضاها
كان موجودا فيفيد فائدة تامة فتامل فيه قوله والحملية ما لا تنحل الى قضيتين سواء لم يوجد في طرفيها
نسبة اصلا او وجدت تقييدية او تامة في احد طرفيها او تامة في طرفيها ملحوظة باللحاظ الاجمالي وتفصيل
الكلام في هذا المقام على ما افاد السيد المحقق قدس سره ان القضية ان لم يوجد في شيء من طرفيها نسبة
فهي حملية كقولك الانسان حيوان وان وجدت فان كانت مما لا تصح ان تكون تامة بان تكون نسبة
تقييدية فهي ايضا حملية كقولنا الحيوان الناطق جسم ضاحك وان كانت مما تصح ان تكون تامة
فاما ان توجد في احد طرفيها فيكون القضية ايضا حملية كقولك زيد ابوه قائم واما ان توجد فيهما معا فاما
ان تكون ملحوظة اجمالا فتكون ايضا حملية كقولك زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم واما ان تكون ملحوظة
تفصيلا فتكون القضية شرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فظهر ان اطراف الحملية
اما مفردة بالفعل او بالقوة فان المشتمل على النسبة التقييدية مطلقا وهكذا المشتمل على النسبة الخبرية

اذا كانت ملحوظة اجمالا كما يمكن ان يوضع موضعه مفرد كان دلالته اجمالية وان اطراف الشرطية لا يمكن ان توضع المفردات في مواضعها اذ لا يمكن ان يستفاد من المفردات ملاحظة المحكوم عليه وبه والنسبة على التفصيل فان شئت قلت في تقسيم القضية طرفاها اما ان يكونا مفردين بالفعل او بالقوة اولا وان شئت قلت كل واحد من طرفيها اما ان يكون مشتملا على النسبة التامة الملحوظة تفصيلا اولا فكان من قال القضية ان انحلت الى قضيتين اراد ان كل واحد من طرفيها قضية بالقوة ملحوظة تفصيلا فيكون قضية بالقوة القريبة من الفعل فيصح التقسيم بهذا الوجه ايضا هذا كلامه الشريف ولا يخفى متانته **قوله** وهي التي حكم فيها بسلب شئ الخ قد يتوهم ان النسبة الحكمية في القضية السالبة ليست وراء النسبة الايجابية التي في موجبتها وان مدلول العقد السلبي ومعناه سلب تلك النسبة وليس فيه حمل بل سلب حمل فتسمية السالبة حملية على التجوز والتشبيه والظاهر ان النسبة السلبية مفهوم بسيط ورابطة بين الحاشيتين في مرتبة الحكاية مباعدة للنسبة الايجابية غاية المباعدة بحيث لا يجوز العقل اجتماعهما في الصدق والكذب كيف ولو لم يكن فيها نسبة ورابطة لم تكن صالحة للتصديق والتكذيب ولم تكن عقدا بالفعل ولم يرتبط محمولها بموضوعها فلم تكن قضية ولا مركبا تاما مصححا للسكوت صالحا للتصديق والتكذيب وسيجئ تفصيل هذا المرام **قوله** والثالث الدال على الرابطة الخ قال الشيخ في الشفاء القضية الحملية تتم بامور ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة بل يحتاج الى ان يكون الذهن تعقل النسبة التي بين المعنيين بالايجاب والسلب فاللفظ اذا اريد به ان يحاذي ما في الضمير يجب ان يتضمن ثلث دلالات دالة على المعنى الذي للموضوع واخرى على المعنى الذي للمحمول وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما ثم قال فظهر من هذا ان فيها معنى غير الامر الموضوع والامر المحمول من حقه ان يدل عليه وهو الرابطة فاللفظ الدال على النسبة تسمى رابطة وحكمها حكم الادوات انتهى وههنا مباحث الاول ان اجزاء القضية ثلثة كما هو مذهب القدماء لا كما زعم المتاخرون ان اجزاءها اربعة رابعها النسبة التقييدية التي هي مورد الحكم قال بعض المدققين وان قولهم بتربيع اجزاء القضية مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما راوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق وان الشك تصور لا يتعلق الا بالنسبة اعتبروا النسبتين في القضية احديهما نسبة تقييدية سموها بالنسبة الحكمية وبالنسبة بين بين وثانيهما

نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة اولا وقوعها وسموها بالحكم والظاهر انه لا يفهم من القضية الا نسبة
واحدة ولا يحتاج في عقدها الى النسبة اخرى هي مورد الوقوع واللاوقوع والا لزم استقلالها
بالمفهومية وايضا الشك تردد في وقوع نسبة اولا وقوعها لانه عبارة عن تجويز مطابقة الحكاية
وعدمها والنسبة التقييدية لما لم تكن حكاية فليست بصالحة لتعلق الشك فيلزم اشتمال القضية على
نسبتين تامتين فالحق ان المدرك في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الاذعان والتفاوت
انما هو في نحو الادراك فليس له متعلق سوى متعلق التصديق فافهم البحث الثاني ان كل قضية سواء
كانت هلية بسيطة او مركبة مشتملة على الوجود الرابطي والعدم الرابطي بمعنى النسبة التامة الخبرية الايجابية
والسلبية في مرتبة الحكاية لا ان هذا الحكم مختص بالهليات المركبة كما توهم معاصر المحقق الدواني حيث
قال ليس في الهلية البسيطة الوجود والعدم رابطة وانما فيها النسبة الحكمية المسماة بين بين وهي الاتحاد
الملاحظ بين الطرفين رابطا بينهما واستدل بان العجم يقولون في الهلية البسيطة زيد هست وزيد نيست
وفي المركبة زيد نويسنده است وزيد نويسنده نيست فلم يعتبروا في الهلية البسيطة سوى الطرفين
المربوطين بالاتحاد امرا آخر واعتبروا في المركبة سوى ما ذكر الوجود والعدم الرابطيان ولذا سميت
الاولى بالبسيطة والثانية بالمركبة ويرد عليه ما قال المحقق الدواني انه لا يشك من له وجدان صحيح
في ان اي مفهوم نسب الى الآخر بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من الرابطة سواء كانت النسبة
التقييدية معتبرة اولا والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم مما يشهد الفطرة بفساده وتاييد هذا
بقول العجم غير نافع اذ عدم ذكر الرابطة لا يدل على انتفائها مع ان الحقائق العلمية لا تقتنص من الاطلاقات
العرفية فظهر انه لا بد في انعقاد القضية من نسبة رابطة سواء كانت هلية بسيطة او مركبة وبهذا بان
سقوط ما قال الصدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق ان مفهوم الموجود بنفسه يرتبط بالموضوع
من دون حاجة الى رابطة اخرى لان هذا المفهوم ان كان مستقلا فلا يكون رابطة وان كان غير مستقل
فلا يكون محمولا وقد افاد الاستاذ العلامة والنحرير الفهامة قدس سره وجها وجيها لابطال هذين الرايين
وهو ان قولنا الكاتب موجود هلية بسيطة منعكسة الى هيئة مركبة وهي قولنا الموجود كاتب فهذه القضية
التي هي عكس الهلية البسيطة اما مشتملة على النسبة التامة الخبرية فلا يكون العكس عبارة عن مجرد تبديل
طرفي القضية مع بقاء الكيف او غير مشتملة عليها فيبطل القول باشتمال الهليات المركبة كلها على النسبة

التامة الخبرية وايضا الكلمات الوجودية روابط زمانية وانها بموادها تدل على النسبة الرابطة وبهيئاتها
على الزمان كما هو الحق عندهم ويشهد به الوجدان ايضاً فلفظة كان في قولنا زيد كان موجوداً الدال
على النسبة الرابطة فيبطل عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة الرابطة او غير دالة عليها فيلزم خلاف
الاجماع والبداهة واعلم ان صاحب الافق المبين قد زعم ان الهليات المركبة مشتملة على الوجود والعدم
الرابطيين سوى النسبة الرابطة حيث قال وما يرومه الرائم من قولنا الفلك متحرك مثلا هو وجود
شيء لشيء او انتفاء شيء عن شيء فيلاحظ للوجود نسبة الى موضوعه ثم للمجموع الى متعلق موضوع الوجود
نسبة اخرى هي نسبة حكمية لازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود كان الوجود ينسب
الى المحمول ثم ينسب المحمول الى الموضوع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود المحمول له وان جعل
موضوعه الموضوع كان ينسب الوجود الى الموضوع ثم يربط المحمول الى المجموع فيقال ان وجود
الموضوع على صفة كذا وفي السوالب يعتبر نسبة العدم الى ما يعتبر موضوعا له ثم ينسب المجموع الى
متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعا له نسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع
بسلب النسبة الحكمية الايجابية فيقال لا وجد للموضوع هذا المحمول وان اعتبر الموضوع موضوعا نسب
العدم الى الموضوع ثم يسلب بذلك ربط المحمول بسلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع
على صفة كذا فاذن احدى تينك النسبتين جزء منفرد في العقد وهي النسبة الحكمية الرابطة بين حاشيتيها
في اجناس العقود وانواعها على الاطلاق واما النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود الى المحمول والموضوع
او نسبة العدم الى احدهما فهي ليست جزءاً منفرداً بل هي مضمنة في المحمول او الموضوع فالمحمول
مع تلك النسبة جزء منفرد للعقد او الموضوع كك وهذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل لانا اذا
راجعنا الى وجداننا لا نفهم من قولنا الفلك متحرك مثلا الا ان مفهوم المتحرك ثابت للفلك كما لا نفهم
من قولنا الفلك موجود الا ان الوجود ثابت له فالنسبة الحاكية كافية في الحكاية عن كون الفلك
بحيث يثبت له الحركة في نفس الامر ولا يحتاج الى نسبة اخرى اصلا وايضا هذه النسبة المضمنة معنى
غير مستقل فلم يبق المحمول او الموضوع صالحا لوقوعهما حاشيتة للقضية فان المحكوم عليه وكذا المحكوم
به لابد من استقلالهما ومع قطع النظر عما ذكرنا اذا اعتبر العدم الرابطي مضمنا في المحمول ثم نسب الى
الموضوع بسلب الايجاب لا يرجع محصله الى ان الموضوع ليس يوجد له المحمول كما فهم نعم لو اعتبر

فی السالبة ایضا الوجود الرابطی کما اعتبر فی الموجبة ثم نسب المحمول مع ہذا الوجود بسلب النسبة
الایجابیة لرجع الحاصل الی ما ہو مقصوده وہذا ظاہر جدا فقد استبان ان الہلیة البسیطة والمرکبة
سواسیان فی مرتبة الحکایة فی الاشتمال علی النسبة الرابطة وعدم الاحتیاج الی شیٔ آخر انما
الفرق بینہما فی مرتبة المحکی عنہ باشتمال احدہما علی الوجود والعدم الرابطیین بالمعنی الآخر دون الآخر
وتفصیلہ ان الوجود الرابطی یطلق علی معنیین الاول النسبة التامة الحاکیة کما مر والثانی وجود الشیٔ
فی نفسہ علی انہ فی محل لکونہ من الحقائق الناعتیة وینعت بہ تارة موضوعہ فیسمی العروض وتارة متعلق
موضوعہ فیسمی الاتصاف فمصداق الہلیات المرکبة المشتملة علی الوجود الرابطی بہذا المعنی دون
البسیطة وذلک لان مصداق الہلیة البسیطة نفس تقرر الموضوع بلا امر زائد ضرورة ان مصداق
الوجود نفس الذات بلا زیادة امر وعروض عارض فزید موجود حکایة عن نفس تقرر ذات زید بلا عروض
صفة وانضمام امر بخلاف الہلیات المرکبة اذ مصداقہا امر زائد علی تقرر الذات ہو عروض المبدأ
انضماما او انتزاعا فمصداق البسیطة بسیط وہو نفس ذات الموضوع بلا امر زائد ومصداق المرکبة
مرکب لاشتمالہ علی الموضوع ومبدأ المحمول سواء کان مبدأ المحمول قائما بالموضوع انضماما او
انتزاعا او غیر قائم بہ بل جزء منہ کما فی حمل الذاتیات فان مصداق الحمل ہناک تقرر الموضوع بحیث
یشتمل علی المحمول او عین لہ کما فی حمل النوع علی الشخص مثلا فان مصداق الحمل ہناک نفس الموضوع
مع ملاحظة عینیة المحمول بہ ہذا ہو التحقیق وما یوہم کلامہم من ان المراد وجود الرابطی المعتبر فی
مصادیق الہلیات المرکبة الوجود المصدری فسخیف کما لا یخفی علی المتأمل قوس علی الوجود حال
العدم المبحث الثالث قال العلامة القوشجی فی شرح التجرید العدم اذا جعل محمولا فلا حاجة الی ما یربطہ
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفہوما آخر سواه واذا جعل العدم محمولا من غیر رابطة اخری یکون
المعنی سلب الموضوع عن نفسہ فیکون النسبة سلبیة واورد علیہ المحقق الدوانی فی حواشیہ القدیمة بان
وجود الرابطة ضروری فی کل قضیة علی ان الفطرة شاہدة بالمغایرة بین سلب الشیٔ عن نفسہ وانتفائہ
فی نفسہ کیف ویصح تعلیل الاول بالثانی بان یقال ہو مسلوب عن نفسہ لانہ معدوم فی نفسہ علی ان
ذلک قول بان المحمول لیس العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فیصیر المآل الی ان العدم لیس
محمولا فلا یتم التقریب وہو کون النسبة سلبیة علی تقدیر کون العدم محمولا مع انہ خلاف البداہة فانا نعلم

بداهة ان ای مفهوم قیس الی مفهوم آخر فللعقل ان یحکم بینهما بسلب او ایجاب والعدم من المفهومات فاذا قیس الی مفهوم آخر جاز الحکم بسلبه عنه او ایجابه وشنع علیه صاحب الافق المبین تشنیعا بلیغا حیث قال ثم ما اشد سخافة ما یتوهم ان العدم اذا اخذ فی حیز المحمول کقولنا زید معدوم لا یتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع وان لو اعتبر سالبا کان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود اذ لو رجع السلب الی ذات الموضوع کان المعنی سلب الموضوع عن نفسه لانه معدوم فی نفسه افلست قد تحققت ان معنی العدم هو سلب الشیء فی ذاته وانتفاؤه فی نفسه لا سلبه عن نفسه وسلب الوجود عنه فان ذلک من حیز الهلیة المرکبة ومعنی زید معدوم هو انتفاؤه فی نفسه وهو من حیز الهلیات البسیطة لا ثبوت الانتفاء له حتی یکون من موجبات الهلیة المرکبة اولیس من المستغربات فی نفسه ادعاء تحصیل معنی الجعل البسیط مع استنکار ان یتصور لیسیة الحقیقة فی سنخ حقیقتها مع عزل النظر عن الوجود وسلب الشیء فی نفسه من دون اضافة الی ثبوت ذلک الشیء الیس مقابل التقرر الصادر عن الجاعل لیسیة الحقیقة فی جوهرها مع عزل النظر عن الوجود هذا مع ان جحدة الجعل البسیط من المشائیة ایضا لا ینکرون فی تلک لتحصیلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ایضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها هذا کلامه وهذا الکلام ملغز جدا وذلک لانه لا یخلو اما ان یکون فی القضیة التی محمولها معدوم نسبة رابطة ام لا علی الثانی لا یکون قضیة وعلی الاول تلک النسبة اما ایجابیة او سلبیة علی الاول تلک القضیة موجبة مصداقها ذات الموضوع بحیث یصح انتزاع مبدأ المحمول عنها فان کان مما یصح انتزاعه کانت القضیة صادقة والا کانت کاذبة فلا یکون مصداق هذه القضیة لیسیة نفس الذات وعلی الثانی فالمحمول اما معدوم فیکون مفاد هذه القضیة سلب المعدوم عن الموضوع فتکون القضیة زید لیس معدوما وهذا ضد المقصود او مفهوم الموجود فتکون زید لیس موجودا فلم یبق المحمول هو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کونه محمولا او هو نفس الموضوع فهذا لیس معنی العدم علی انه لا یکون المحمول هو المعدوم وایضا العدم الماخوذ فی المحمول اما عدم مستقل فلا یکون رابطا فلا یکون هذه القضیة سالبة اذ لا بد فیها من عدم رابط واما عدم رابط فلا یکون محمولا اذ المحمول لا بد من ان یکون ملحوظا بالاستقلال ولا احتمال لان یکون محمولا ورابطة معا لا سیما علی مذهب من یقول ان العدم الرابط والعدم فی نفسه مختلفان بالحقیقة ولنعم ما قال الاستاذ العلامة قدس سره

البحث الرابع

ان قولنا زيد معدوم لو كانت سالبة لكان عكسه المستوى وهو قولنا المعدوم زيد ايضا سالبة والتزام كون هذا العكس سالبة اوارتكاب ان السالبة القائلة زيد معدوم لاينعكس ولا يمكن عكسها المستوى من الاضاحيك التي يضحك منها الصبيان هذا وعلى الله التكلان المبحث الرابع ان بعض المتقين بتبع للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني قد ظنوا ان القضية عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالقضية عندهم عبارة عن جزئين والنسبة خارجة عنهما وهذا من بعض الظن اما اولا فلانه مخالف لكلام الشيخ في الشفاء والنجاة اما كلامه في الشفاء فقد نقلناه سابقا واما كلامه في النجاة فقد وقع هكذا الخبر والقضية كل قول فيه نسبة بين شيئين حتى يتبعه حكم صدق او كذب واما ثانيا فلانه من المعلوم بالضرورة ان القضية عبارة عن قول حاكٍ ولا يسترائب في ان الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ليسا حكايتين عن شئ اصلاً لا يصح اتصافهما بالصدق والكذب اصلا كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما ثالثا فلما افاد بعض الاكابر قدس سره بما محصله انه لابد من دخول الجهة في الموجهة اذ صدقها منوط بمطابقة الجهة للمادة وكذبها بعدمها والجهة كيفية النسبة فيلزم دخول النسبة في الموجهة فكذا في سائر القضايا وما قال المحقق الطوسي في الاساس اجزاء اولي هر قضية از دو بيش نبود فلعله الغفلة لكلامه في شرح الاشارات وكلام الشيخ الرئيس في الشفاء والنجاة ومصادمته لبداهة العقل الغير المأوفة اما مأول او مردود

البحث الخامس

المبحث الخامس ان اجزاء القضية اعني الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما اجزاء خارجية لها وذلك لان الاجزاء الخارجية هي الاجزاء التي لا يمكن الاتحاد بينها وجودا ولا يمكن حمل بعضها على بعض ولا حملها على المركب مواطاة واجزاء القضية كذلك ضرورة ان القضية مركبة من المقولات المتباينة واتحاد الوجود بين المقولات المتباينة محال عندهم وايضا على تقدير كون هذه الاجزاء محمولة يلزم حمل النسبة على الموضوع والمحمول وبالعكس فان قلت لاريب في اتحاد المحمول بالموضوع وجودا قلت المحكوم عليه بالموضوعية هي الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالمحمولية هو الصورة الذهنية لقائم مثلا وهاتان الصورتان موجودتان بوجودين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيئا واحداً اصلاً لا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب الوجود في الذهن نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما ينتزع عنه المحكوم عليه بالمحمولية موجود واحد في الاعيان او في الذهن

لكن ما ينتزعان هما عنه ليس محكوما عليه بالموضوعية ولا محكوما عليه بالمحمولية فالموضوعية حال المفهوم الحاصل في الذهن المحكوم عليه في مرتبة الحكاية والمحمولية حال المفهوم الحاصل في الذهن المحكوم به في مرتبة الحكاية فظهر ان المحمول بما هو محمول ليس يتحد مع الموضوع بما هو موضوع لا في الذهن ولا في الخارج البحث السادس ان القضية مركب خارجي اعتباري وليست حقيقة محصلة وذلك لان القضية مركبة من اجزاء غير محمولة كما عرفت وبعض اجزائها ليست محتاجة الى بعض فلا يحصل منها هيئة واحدة وحدة حقيقية بل يكون المركب منها اعتباريا والالزم كون القضية امرا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه وليس كذلك بل الموضوع والمحمول ملاحظان باللحاظ الاستقلالي والنسبة ملحوظة بينهما بالتبع فهناك لحاظات متعددة لامور كثيرة غير متحدة وجودا فثبت ان القضية حقيقة اعتبارية يركبها العقل من الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما وهي كانها هيئة صورية بها يرتبط احدى حاشيتيه بالاخرى فافهم ولعل تحقيق هذا المقام بهذا النمط الانيق من خواص هذا التعليق **قوله** ولفظ هو نسبة ورابطة فيه دفع لما قيل ان الرابطة في لغة العرب هي العلامات الاعرابية اذ المفردات اذا ذكرت ساكنة الاواخر لم تدل على الاسناد فان ذكرت مع اعرابها افادت ذلك فيكون الاعراب دالا على الرابطة وان الهيئة التركيبية موضوعة للربط بالوضع النوعي المعتبر في المشتقات والمركبات وجه الدفع ان العلامات الاعرابية ليست بالفاظ حتى تكون رابطة بل دالة على الفاعلية والمفعولية وغيرهما وانما يفهم معنى الرابطة عند حذف الرابطة من تلك العلامات بطريق الالتزام لان تلك العلامات تدل على المعاني المعتورة التي لا تكون بدون الرابطة وكذا الهيئة التركيبية ليست من قبيل الالفاظ كما لا يخفى لكن يبقى ان هو ايضا ليست رابطة لان اهل العربية اجمعوا على ان مدلول الضمائر هو المرجع لاختلافها بالتذكير والتانيث باختلاف المرجع فهي انما وضعت لما تقدم ذكره وليس لها دلالة على النسبة والرابطة اصلا لا يقال هو مشترك بين المرجع والنسبة كما ان كان مشترك لفظي بين معنى كان التامة والناقصة وايضا الضمائر تدل على المنسوب اليه دلالة تضمنية فهي رابطة لان الرابطة لفظ دال على النسبة باية دلالة كانت لانا نقول هذا مخالف لما اجمع عليه اهل العربية والظاهر ما قال العلامة التفتازاني ان المنطقيين لما لم يجدوا في كلام العرب لفظا دالا على الرابط الغير الزماني كخواست في الفارسية واستن في اليونانية استعاروا لهذا المعنى

لفظة هو فهو في الاصل موضوع لمعنى اسمي كسائر الضمائر ثم نقل عنه الى معنى غير مستقل بالمفهومية على
سبيل الاستعارة وما قال المحقق الدواني ان الشيخ قد صرح في الشفاء بان لفظة هو اداة حيث قال بل
دائما لغة العرب فربما حذفت الرابطة اتكالا على شعور الذهن بمعناها وربما ذكرت والمذكور ربما كان في قالب
الاسم وربما كان في قالب الكلمة والذي في قالب الاسم كقولك زيد هو حي فان لفظة هو جاءت لا لتدل
بنفسها بل لتدل على ان زيدا امر لم يذكر بعد ما دام يذكر هو الى ان يصرح به فقد خرجت من ان تدل انها
دلالة كاملة فلحقت بالاداة لكنها تشبه الاسماء مع انه قد جعله الرضي حرفا ثم لو فرضنا اجماع النحاة
على انه اسم فلا يلزم عدم كونه اداة عند المنطقيين اجماعا وما ذكر من انه راجع الى الموضوع فيكون عينه
بحسب المعنى انما يتم اذا سلم كونه اسماً واما اذا قلنا انه حرف اتي به للربط فلا يكون اسما بل اداة في صورة
الاسم كما في كاف الخطاب وها التنبيه في اياك واياه فظهر ان ما ذكره مع انه غير تام توجيه لكلام المنطقيين
بما لم يرضوا به فانهم مصرحون بانه اداة فلا يشترطون في جوازه ما يشترط اهل العربية من كون الخبر مما
يلتبس بالنعت او نظائره بل يجوزون مثل هو كاتب مع عدم الالتباس بالصفة فلا يخفى وهنا لان
اهل العربية كلهم اجمعوا على ان مدلول الضمائر بالحقيقة هو المرجع ومخالفة الرضي وحده غير نافع واما
قول الشيخ وغيره من المنطقيين فلا اعتداد به في هذا الباب بل العمدة في هذا الباب هو النقل عن ائمة
العربية **قوله** وقد يحذف الرابطة في اللفظ دون المراد فيقال زيد قائم هذا موافق لما قال الشيخ في
الاشارات واعترض عليه الامام في شرحه بان الاسماء المشتقة تقتضي الارتباط بغيره لذاته ولا يحتاج
الى الرابطة وانما يصح ذلك في الاسماء الجامدة واجاب عنه المحقق الطوسي بان الفعل والمشتق
انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم على الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم
يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدء وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدء مثلا الى رابطة
اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه كيف لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد قائم زيد
يقوم مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يقوم لان اسناد يقوم الى
زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته بل هو اسناد الخبر الى المبتدء والفعل
ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدء برابط غير ما به ارتبط الفعل بفاعله واورد عليه المحاكم
بانا لا نستفيد من زيد قائم الا الحكم بقيام زيد كما نستفيد من قام زيد وذلك ايضا ففي التركيبين المحكوم

عليه هو زيد والمحكوم به هو القيام واما ان المحكوم به في التركيب هو مجموع الفعل والفاعل فذلك
لا تعلق للمعنى به فان النحاة لما حاولوا صيانة قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على الفا
عن التشويش والاضطراب وجبوا اضمار فاعل في الفعل من حقه التاخر عن الفعل اذا صح به وهو كلام
لا تحقيق له لان العرب الذين لا وقوف لهم على علم النحو وتقدير الضمائر يستفيدون من التركيب
المعنى المراد فلولا ان ذلك التركيب لم يحتج الى اضمار لما كان كذلك على ان الكوفيين لا يضمرون الفاعل
بل يرفعون المتقدم على الفعل سلمناه لكن استناد الفعل المتاخر ليس الى لفظ الضمير بل الى معناه
ومعناه ليس الا زيد الذي تقدمه وقد سلم ان الفعل مرتبط بما اسند اليه بالذات فلا يحتاج الى الرابطة
قوله والرابطة هي الحكم بينهما هذا بناء على مذهب اهل المنطق فانهم ذهبوا الى ان الحكم في الشرطية
بين المقدم والتالي واما اهل العربية فذهبوا الى ان الحكم في الجزاء والشرط قيد للمسند في الجزاء بمنزلة
الحال والظرف واستدل على حقية مذهب اهل المنطق بوجهين الاول انا نقطع بصدق الشرطية مع كذب
التالي في نفس الامر ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق
انتفاء المقيد واورد عليه المحقق الدواني بان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير ثبوت
المقدم ولا يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر انتفاؤه على التقدير نظيره انك اذا قلت
زيد قائم في ظني لم يكذب بانتفاء قيام زيد في الواقع بل انتفائه في ظنك فقط وما ذكر من استلزام
انتفاء المطلق انتفاء المقيد مسلم لكن لا نسلم ان المطلق ههنا منتف في الواقع بل المنتفي في الواقع هو
قيام زيد في نفس الامر وليس ذلك مطلقا بالنسبة الى قيام زيد في الظن فان المطلق بالنسبة اليه هو
قيام زيد ماخوذا بحيث يمكن تقييده بنفس الامر او الظن وغيرهما وذلك متحقق في الواقع في ضمن تحقق
المقيد فيه اعني قيام زيد في ظنك فان قيامه في ظنك متحقق في الواقع فتحقق قيامه مطلقا في ضمنه
واجاب عنه بعض المدققين بان مفاد القضية الحملية سواء كانت مطلقة او مقيدة هو ثبوت الشئ
للشئ في نفس الامر لا مطلق الثبوت والا لم تكن كاذبة على تقدير سلب الثبوت فيها ضرورة ان سلب
الثبوت المقيد لا يستلزم سلب الثبوت المطلق فلو فرضنا عدم تحقق الثبوت في نفس الامر يلزم عدم تحققه
مع القيد لاستلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد مثلا قولنا النهار موجود وقت طلوع الشمس
يدل على وجود النهار في نفس الامر وقت طلوع الشمس فلو لم يتحقق وجود النهار في نفس الامر

تحقق مع القيد ايضا نعم القضية المقيدة بما هو حكاية عن نفس الامر نحو زيد قائم في ظني لكونها حكاية عما هو حكاية عنها يدل على ثبوت الشئ في نفس الامر بحسب الحكاية عنها فلا يلزم من انتفاء الثبوت في الواقع انتفاؤه بحسب الحكاية لكن لا يخفى ان هذا القيد لا يصلح ان يصير مقدم الشرطية فما قال ان انتفاء ثبوت الثاني بحسب نفس الامر لا يستلزم انتفاء ثبوته على التقدير فهو اذا كانت القضية شرطية وما ذكره من النظير خارج عن البحث وشنع عليه كل من نظر في كلامه بان مفاد القضية هو الحكم بالثبوت مطلقا سواء كان في الواقع او الظن والاعتقاد والفرض ضرورة ان الحكاية كما تصح عن عالم الواقع كذلك يصح عن عالم الفرض والتقدير ايضا وظاهر ان القضية الحاكية عن عالم التقدير كلام تام محتمل للصدق والكذب ضرورة انه ليس بانشاء ومناط صدق القضية على مطابقتها لما حكيت عنها لا على مطابقتها للواقع مع انه قد سلم ان القضية المقيدة بالظن ليست حكاية عن الواقع بل عما هو مظنون وهو صادق مع وجود القيام في نفس الامر فلا بد من صدق المطلق الذي قيد بالظن فقد تحقق قضية مطلقة غير حاكية عن الواقع فثبت ان القضية المطلقة لا يجب ان يكون حكاية عن الواقع فقط كما توهم الثاني ان المقدم المحال قد يستلزم النقيضين كما ان تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى يستلزم عدم انقسامها وانقسامها فح يصدق شرطيتان تالي احدهما مناقض لتالي الاخر فلو كان الجزء هو التالي والشرط قيد المسند فيه يلزم اجتماع النقيضين واما اذا كان الحكم بين الشرط والجزاء فلا يلزم اصلا لان نقيض الاتصال رفعه وسلبه لا وجود اتصال اخر وان كان تالي احدهما مناقضا لتالي الاخرى واورد عليه بوجهين الاول ان المقدم قيد للثبوت في التالي الموجب وللسلب في التالي السالب فالايجاب والسلب المقيدان ليسا نقيضين لان نقيض المقيد رفعه لا مقيد اخر واجيب بان السلب المقيد اخص من سلب المقيد فانه نحو من انحاء سلب المقيد فلزم ما لزم الثاني ان الايجاب والسلب المقيدين بقيد واحد انما يكونان متناقضين لو قيد القيد ممكن واقعي واما اذا قيد القيد غير واقعي محال فلا نسلم انهما متناقضان اذ غاية ما يلزم اجتماعهما على تقدير فرضي ولا استحالة فيه واجيب عنه بان مطابقة القضيتين المتناقضتين لما حكتا عنه محال كما يشهد به البداهة العقلية هكذا وقع ايل القال ودار الجواب والسوال والتحقيق ما افاد بعض الاكابر قدس سره انا نعلم بالضرورة ان للزوم بين الاشياء متحقق في نفس الامر فاذا اريد الحكاية عن هذا اللزوم يعقد نسبة بين تحقق الملزوم واللازم ويحكي

الكلام بوجهين الاول ان موضوع الطبيعة المهملة من حيث الاطلاق وبهذه المرتبة لا وجود لها في الخارج اصلا فكيف تحقق بتحقق فرد والا لكانت الطبيعة قضية خارجية الثاني ان الطبيعة لو كانت موجودة بوجود فرد لكانت منتفية ايضا بانتفاء فرد وان اريد بالانتفاء الانتفاء رأسا فموضوع المهملة ايضا كذلك لانه لا ينتفي رأسا الا بانتفاء جميع الافراد ولعل غرضه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن عنه الطبيعة ويصفها بالاطلاق واما موضوع المهملة فهو موجود بعين وجود الفرد فلما وجد موضوع المهملة بعين وجود الفرد انتفى بانتفائه لانه ارتفاع لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعية فان انتفاء الفرد ليس ارتفاعا لنحو وجوده فهو لا ينتفي الا اذا لم يكن له منشأ انتزاع اصلا فهو لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فتامل قوله وان كان الحكم على افرادها هذا نص على ان الحكم في المحصورة على الافراد ويمكن ان يقال المراد بالحكم على الافراد الحكم على الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد وتفصيل المقام ان جماعة من المحققين ذهبوا الى ان الحكم في المحصورة على نفس الحقيقة من حيث انطباقها على الافراد وذلك لان الحقيقة حاصلة في الذهن بالذات فهي معلومة بالذات ومحكومة عليها بالذات والافراد معلومة بواسطة معلومية الحقيقة فلا تكون محكومة عليها الا بالعرض واورد عليه بوجوه الاول انه لو كان الحكم على نفس الحقيقة يلزم كون الحقيقة موجودة فان المحكوم عليه هو المثبت له ولا ريب ان الايجاب يقتضي وجود المثبت له وهو المحكوم عليه والمحكوم عليه هي الطبيعة فيلزم استدعاء الموجبة وجود الحقيقة فلا تكون صادقة بدون وجودها مع انها قد تكون عدمية كما في معدولة الموضوع او سلبية كما في سالبة الموضوع فالحق ان الافراد محكومة عليها حقيقة وان كانت معلومة بالوجه واجيب بان مفاد الايجاب مطلقا هو الثبوت مطلقا وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة في الجملة وبالجملة فرق بين المحكوم عليه بالذات والمثبت له بالذات ولا يلزم ان يكون المحكوم عليه هو المثبت له فان الاول فرع الحصول دون الثاني فالطبيعة محكوم عليها بالذات والمثبت لها بالعرض والافراد مثبت لها بالذات ومحكوم عليها بالعرض ولو سلم فالايجاب لا يقتضي ان يكون المثبت له بالذات موجودا بالذات بل قد يكون المثبت له موجودا بوجود منشأ انتزاعه والطبيعة العدمية او السلبية موجودة بوجود ما الثاني ان الافراد ملتفت اليها بالذات وان لم تكن متصورة بالذات فان في علم الشيء بالوجه الوجه متصور بالذات وملتفت اليه بالعرض وذو الوجه متصور بالعرض وملتفت اليه بالذات ولا يشترط الحصول الا للذات

بهاعن للزوم وهذه النسبة مخالفة للنسبة الحملية وكذا المحكي عنهما فهما متخالفان والمكابرة مكابرة
محضة فبان ان الحق ما ذهب اليه المنطقيون وان ما ذهب اليه اهل العربية ان لم يكن له تاويل فمردود
ولذا قال السيد المحقق قدس سره في بعض تصانيفه ان ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف ما ذهب اليه
اهل العربية فان النحويين قد صرحوا ان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وفيه اشارة
الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء نعم كلام السكاكي يدل على ان الحكم في الجزاء و
الشرط قيد للمسند فيه وهو كلام ظاهري اول قوله فالموضوع ان كان جزئيا لم يقل علما ليشمل هذا
عالم وانا قائم وامثالهما ولان العلم لا يكون الا لفظا ظاهرا فلو قال علما لفهم حصر القضية الشخصية في
الملفوظة قوله لانها ان كان الحكم على نفس الحقيقة المراد من نفس الحقيقة اعم من ان يكون من حيث هي هي
او من حيث العموم فيدخل المهملة القدمائية في الطبعية والتفصيل ان المهية قد توخذ لا بشرط شيء من
دون امر زائد عليها فهي حاملة لاحكام العموم والخصوص جميعا وقد توخذ من حيث العموم والاطلاق
لا بان يجعل العموم والاطلاق قيدا لها والا كانت مقيدة بالاطلاق لا مطلقة بل بان يلاحظ معها
العموم والاطلاق فتستحيل ان توجد بوجود الاشخاص ضرورة ان العموم ينافي الخصوص والاطلاق
التقييد فالمهية بالاعتبار الاول موضوع المهملة القدمائية وبالاعتبار الثاني موضوع الطبعية
وقد يعبر عنها بالمهية من حيث الاطلاق وبشرط الوحدة الذهنية ومن حيث العموم وهذه عنوانات
والمعنون واحد والاول موجود في الخارج والذهن والثاني لا يوجد الا في الذهن فاذا وجد
فرد من افراد المهية في الخارج وجدت مطلق المهية بعين وجوده في الخارج واما الطبعية المطلقة
فلا توجد بوجوده اصلا نعم يصح انتزاع الطبعية المطلقة عن الفرد فوجود الفرد مصحح لانتزاع الطبعية
قال بعض المدققين المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو ولا يلاحظ معه الاطلاق
وح يصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما و
ينتفي بانتفائه وهو موضوع القضية المهملة اذ موجبتها يصدق بصدق الموجبة وسالبتها يصدق
بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق وح لا يصح
اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا
ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية واورد عليه الناظرون في

في صورات كل والبعض الافرادیان دون المجموعیین فلو كان الامر كما ذكر لكان قولنا سبعون رجلا حاملون لهذا الحجر منافیا لقولنا كل رجل منهم لیس حاملا لهذا الحجر مع انه لیس منافیا له واجیب عنه بان الكل والبعض كما انهما یستعملان تارة بمعنى المجموعي وتارة بمعنى الافرادي كذلك الاعداد فانها تستعمل استعمالین ایضا فقد تستعمل بمعنى المجموع من حیث هو كذلك وقد تستعمل بمعنى الكل الافرادي وعدده من السور اذا استعمل بهذا الاستعمال وفیه نظر اذ العدد عبارة عن الكثرة مع الهیأة الصوریة او عنها من حیث انها معروضة للهیأة الصوریة وعلى التقدیرین یكون العدد عبارة عن المجموع فلا معنى لاستعمالها بمعنى الكل الافرادي فان قلت قولنا جاءني سبعون رجلا بمعنى جاءني كل واحد واحد من السبعین فهو في هذا المثال بمعنى الكل الافرادي قلت لیس لفظ سبعون في هذا المثال بمعنى الكل الافرادي بل المجموعي بل الكل الافرادي والمجموعي قد یختلفان في الحكم كما في قولنا سبعون رجلا حاملون لهذا الحجر وقد یتحدان فیه كما في هذا المثال فان ثبوت المجيء للمجموع انما هو من جهة ثبوته لكل واحد واحد فهما متلازمان صدقا في هذا المثال لان لفظ سبعون في هذا المثال لیس بمعنى الكل المجموعي قوله ووقوع النكرة تحت النفي لان نفي الفرد المبهم لا یكون الا بانتفاء جمیع الافراد وهذا من قبیل التعمیم بعد التخصیص قوله وسور السالبة الجزئیة اعلم انهم قالوا سور السالبة الجزئیة لیس كل ولیس بعض وبعض لیس والمصنف العلامة قدس سره ترك الاول لانه یدل على السلب الجزئي بالالتزام اذ مفهومه الصریح رفع الایجاب الكلي وهو یمكن برفع الاثبات عن كل واحد وبرفع الاثبات عن البعض فرفع الاثبات عن البعض متحقق على كلا التقدیرین فهو دال علیه بالالتزام وانما جعلوه سورا للسلب الجزئي نظرا الى ان السلب الجزئي لازم منه قطعا واما لیس بعض وبعض لیس فهما یدلان على سلب الحكم عن البعض بالمطابقة وعلى سلب الحكم عن كل واحد بالالتزام ضرورة ان رفع الایجاب عن البعض لا یتحقق بدون رفع اثبات كل واحد لا یقال لیس بعض یدل صریحا على رفع الایجاب الجزئي كما ان لیس كل یدل صریحا على رفع الایجاب الكلي لانا نقول هذا اذا اعتبر سلبه بالقیاس الى القضیة التي بعده واما بالقیاس الى محمولها فلیس بعض مطابق للسلب الجزئي واما لیس كل فعلى تقدیر ان یعتبر سلبه بالقیاس الى القضیة مطابق لرفع الایجاب الكلي وعلى تقدیر ان یعتبر سلبه بالقیاس الى محمولها مطابق للسلب الكلي هذا هو الفرق بین الاول والاخیرین واما الفرق بین الاخیرین فهو ان لیس بعض قد یذكر للسلب الكلي اذا جعل حرف السلب رافعا للموجبة الجزئیة والاید

للحكم بل الالتفات بالذات كاف له سواء كان الحصول بالذات او بالعرض فان قلت في علم الشيء
بالوجه الحاصل في الذهن بالذات هو الوجه وهو ملتفت اليه بالذات ايضا لكن على وجه يصلح
للانطباق على ذي الوجه والشيء معلوم وحاصل وملتفت اليه بالعرض وما اشتهر ان ذا الوجه ملتفت اليه
بالذات معناه ان الوجه ملتفت اليه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه قلت هذا مخالف للضرورة الفطرية
بل الظاهر ان الملتفت اليه بالذات هو ذو الوجه وان كان عسى ان يكون مكابرة الثالث انه يلزم ان لا
يصح الحكم على الافراد اصلا مع ان في بعض القضايا يحكم بالثبوت بالذات على الافراد والطبيعة لا
تصلح لكونها مثبتا لها بالذات في تلك القضايا الرابع ان الوصفين قد يتنافيان نحو كل نائم مستيقظ
فكيف يصح الحكم بثبوت المحمول المنافي لحقيقة الموضوع لها والتزام ذلك بعيد كيف ووصف الموضوع
ليس متحدا مع الاشخاص حين ثبوت وصف المحمول فالحق ان المحكوم عليه بالذات هي الافراد كيف
ولا يثبت المحمول لعنوان المواضع في كثير من الموضوع ولا يجب الحصول بالذات للحكم بالذات بل يكفي
الحصول بالعرض كما لا يخفى على من له فهم سليم قوله وان لم يبين يسمى القضية مهملة عند المتاخرين وهي
ملازمة للجزئية واما مهملة القدماء فلا تلازم الجزئية اصلا لان الحكم الصادق على الطبيعة من حيث هي
يجوز ان يصدق عليها بصدق الحكم على الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية فيصدق المهملة بصدق الطبيعة
فان قلت المهملة تستلزم الجزئية اعم من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع
والاشخاص او الافراد الاعتبارية التي خصوصيتها بحسب الاعتبار فقط قلت على تقدير تعميم الافراد ايضا
انما يثبت ملازمة المهملة للجزئية لو ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد
سواء كانت حقيقية او اعتبارية وكلما تثبت لها فانما تثبت في ضمن الافراد مع ان بعض الاحكام الثابتة
للطبيعة لا تسري الى الافراد اصلا كقولنا الانسان موضوع المهملة وغاية ما يمكن ان يقال ان تلازم
مخصوص بالقضايا المتعارفة اي القضايا التي تفيدان ما هو فرد الموضوع فرد للمحمول قوله المحصورات
اربع لان الحكم فيها اما بالايجاب او بالسلب وعلى التقديرين اما على كل الافراد او على بعضها فان حكم
بالايجاب على كل الافراد فموجبة كلية وان حكم بالايجاب على بعضها فموجبة جزئية وان حكم بالسلب على
كلها فسالبة كلية وان حكم بالسلب على بعضها فسالبة جزئية قوله وسور الموجبة الكلية كل ولام الاستغراق
وقال بعضهم ان اسماء العدد ونحو الاثنين والثلثة ايضا من الاسوار واعترض عليه بعض المدققين بان المعتبر

للايجاب اصلا لان شان حرف السلب رفع مابعده فيمتنع الايجاب وبعض ليس لا يذكر للسلب الكلي لوضع البعض اولا وحرف السلب اذا توسط يقتضي رفع ماتأخر عنه عما يتقدمه وهو البعض فلا يكون الا سلبا عنه قد يذكر للايجاب اذا جعل جزءا من مفهوم المحمول كذا في شرح المطالع واعلم ان السور قد يذكر في جانب المحمول فيسمى القضية منحرفة لانحرافها عن وضعها الطبعي فان من حق السور ان يورد على الموضوع ليظهر كلية افراده وجزئيتها بخلاف المحمول فانه مفهوم الشيء فلا يقبل الكلية والجزئية وتفصيل هذا المقام مع قلة الجدوى مذكور في شرح المطالع وغيره قوله ففي الفارسية لفظ هر سور الموجبة الكلية وكل لفظ همه وللسلب الكلي لفظ هيچ وبرخي هست للايجاب الجزئي وبرخي نيست للسلب الجزئي كذا في شرح المطالع قوله قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الموضوع بج وعن المحمول بب قيل انما اختاروا هذين الحرفين لان اول حرف الهجاء وهو الالف لكونه ساكنا لا يتلفظ به فاختاروا الباء ولما كانت التاء والثاء مشابهة للباء في الخط تركوهما والالم يتميز الموضوع عن المحمول في الخط واختاروا الجيم لتميزه عنه في الخط وعكسوا الترتيب لئلا يتوهم ان المراد بهما انفسهما قوله يقولون كل ج ب فههنا امور الاول لفظ كل والثاني ج والثالث ب الرابع ثبوت ب لج فلنحقق هذه الامور في مباحث فنقول المبحث الاول ان الكل يطلق على ثلثة معان الاول الكل الافرادي اي كل واحد واحد الثاني الكل المجموعي اي الكل من حيث هو كل الثالث الكلي وهو ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه والفرق بين المفهومات الثلثة انه يصدق على الاول انه شخص واحد بخلاف الثاني والثالث اذ الثاني مجموع الاشخاص والثالث ليس بشخص اصلا وعلى الثاني انه يمكن من حمل الف من مثلا ولا يصدق على الباقيين وعلى الثالث انه لا يخلو عن احد الكليات الخمس وايضا الثالث جزء للاول والاول للثاني والمغائرة بين الكل والجزء ظاهر وايضا الثالث ينقسم الى الجزئيات والثاني الى الاجزاء والجزئيات غير الاجزاء اذا عرفت هذا فاعلم ان المعتبر في القياسات والعلوم هو المعنى الاول اذ لو كان المعتبر احد المعنيين الاخيرين يلزم ان لا ينتج الشكل الاول فضلا عن سائر الاشكال اذ على تقدير اعتبار احد المعنيين الاخيرين لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر كما هو مشروح في شرح المطالع اما الثاني فالقضية المشتملة عليه شخصية عند البعض ضرورة ان مجموع الاشخاص لا يحتمل التعدد ومهملة عند البعض زعما منهم ان لفظ كل عنوان الموضوع و

المبحث الاول

ولیس بسور ولعل الحق ما قیل انه ان کان ما یضاف الیه لفظ کل مرا شخصیا فالقضیة شخصیة نحو کل زید حسن وان کان کلیا فمهملة وما یشتمل علی الثالث فطبعیة لان الموضوع من حیث اعتبار الکلیة موضوع للقضیة الطبعیة المبحث الثانی انا لا نعنی بج ما حقیقته ج ولا ما صفته ج بل اعم منهما وهو ما صدق علیه ج لان تفسیر القضیة لا بد ان یکون عاما منطبقا علی جمیع القضایا المستعملة فی العلوم لیکون احکامها قوانین کلیة فلو کان المراد ما حقیقته ج لا یتناول ما صفته ج ولو کان المراد ما صفته ج لا یتناول ما حقیقته ج فالمراد اعم منهما وهو ما صدق علیه ج سواء کان ذلک الصدق ذاتیا کصدق الانسان علی افراده او عرضیا کصدق الکاتب علی افراده وسواء کانت تلک الافراد حقیقیة والمراد بها ما تکون خصوصیتها من غیر اعتبار المعتبر نوعیة کانت تلک الافراد او شخصیة فیدخل فیها الحصص بالنسبة الی المعانی المصدریة فانها انما تختص وتتحصل بها او اعتباریة وهی التی تکون خصوصیتها بمجرد الاعتبار کالحیوان الجنس والانسان النوع فانه اخص من مطلق الحیوان والانسان المبحث الثالث ان الفارابی اعتبر اتصاف الموضوع بالوصف العنوانی بالامکان حتی یدخل فی کل ابیض ما لا یکون ابیض ازلا وابدا لکن یمکن اتصافه بالبیاض واورد علیه بانه مخالف للعرف واللغة قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات انه مخالف للتحقیق ایضا فان النطفة یمکن ان یکون انسانا فلو دخل فی کل انسان لکذب کل انسان حیوان واورد علیه بانه مغالطة باشتراک الاسم فان الامکان قد یطلق ویراد به الاستعداد والقوة وقد یطلق ویراد به الامکان العام الذاتی فان ارادو بقوله النطفة یمکن ان یکون انسانا الاستعداد والقوة فهو غیر وارد علی الفارابی اذ مراده الامکان العام وان اراد به الامکان العام فصدق الانسان علی النطفة غیر مسلم وذهب الشیخ الی انه لا بد من اتصاف الموضوع بالوصف العنوانی بالفعل سواء کان ما یصدق علیه عنوان الموضوع موجودا فی الخارج او لا قال فی الشفاء هذا الفعل لیس فعل الوجود فی الاعیان فقط فربما لم یکن للموضوع للمنطقة الیقین حیث هو موجود فی الاعیان بل من حیث هو معقول بالفعل موصوف بالصفة علی معنی ان العقل یصفه بان وجوده بالفعل یکون کذا سواء وجد او لم یوجد فیکون قولک کل ابیض معناه کل واحد مما یوصف عند العقل بان یجعل وجوده بالفعل انه ابیض دائما او فی وقت ای وقت کان وقال فی الاشارات اذا قلنا کل ج ب نعنی به ان کل واحد واحد مما یوصف بج کان موصوفا بج فی

للفرض الذهني او في الوجود الخارجي وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق فذلك الشيء موصوف بانه ب انتهى والظاهر ان معنى الاتصاف بالفعل لا الاتصاف الذي يكون لذات الموضوع بمفهومه باعتبار وجوده بالفعل ففي قولنا كل اسود كذا يدخل الحبشي موجودا كان او معدوما ولا يدخل الرومي فالافراد التي تتصف في نفس الامر بعد فرض الوجود بالسواد مثلا سواء كانت موجودة في نفس الامر او معدومة داخلة في كل اسود وما هو غير موصوف بالسواد دائما لكن يمكن له الاتصاف به غير داخل فيه وان فرضه العقل متصفا به وبهذا ظهر ان ما قال شارح المطالع ان الفارابي اقتصر على الامكان وحيث وجده الشيخ مخالفا للعرف زاد فيه قيد الفعل لا فعل الوجود في الاعيان بل ما يعم الفرض الذهني والوجود الخارجي فالذات الخالية عن العنوان يدخل في الموضوع اذا فرضه العقل موصوفا به بالفعل مثلا اذا قلنا كل اسود كذا يدخل في الاسود كل ما هو اسود في الخارج وما لم يكن اسود ويمكن ان يكون اذا فرضه العقل اسود بالفعل واما على راى الفارابي فدخوله في الموضوع لا يتوقف على هذا الفرض ليس بشيء اذ مراد الشيخ من الفرض الذهني ليس فرض الاتصاف بل فرض وجود الموضوع ولو كان مراده ما زعم لم يبق فرق بين المذهبين الا في اللفظ فكيف يكون مناطا لاختلاف الاحكام كاشتراط فعلية الصغرى على راى الشيخ دون الفارابي وعدم انعكاس الممكنة وغيرهما

المبحث الرابع ان المراد بب مفهومه لا ذاته والا لزم انحصار القضايا في الضرورية ضرورة ان الموضوع والمحمول متحدان فلا تصدق الامكان الخاص اصلا ويجب ان يكون صادقا على الموضوع صدق الكلي على جزئياته والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر لجواز ان يكون الحكم في الكبرى مختصا بجزئيات موضوعها فلا يتعدى الى ما لا يكون من جزئياته

المبحث الخامس انهم قالوا ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واورد عليه بوجوه منها انه على هذا التقدير يكون ثبوت الوجود لموضوعه متوقفا على وجود موضوعه فذانك الوجودان اما متحدان فيدور او متغايران فيوجد الشيء الواحد بوجودين بل بوجودات غير متناهية وهو ايضا باطل ومنها ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجودها لزم تقدم مرتبة العارض على مرتبة الجوهريات بل انسلاخ الشيء عن ذاته وذاتياته ومنها النقض بالصفات السابقة على الوجود كالامكان ونحوه ولصعوبة الاجابة عن هذه الايرادات انكر المحقق الدواني وغيره من المحققين لفرعيته وتشبثوا بالاستلزام وانت تعلم ان الشبهة الثالثة باقية بحالها

فلا يخفى وبعضهم قالوا ثبوت شئ لشئ فرع التقرر السابق على الوجود ومستلزم للوجود وفيه ان الكلام جار في التقرر ايضا لافتقاره على تقدير الفرعية الى التقرر الآخر فان قيل سنخ طباع الربط الايجابي يستدعي الفرعية بالقياس الى التقرر لكنه قد يتخلف بالقياس الى خصوص حاشيتي الحمل فيقال فلا حاجة الى هذا التكلف بجريانه في فرعية الوجود ايضا وتحقيق الكلام في هذا الكلام بحيث يميط عنه غواشي الاوهام ان قولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له يحتمل معنيين الاول ان ثبوت شئ لشئ في الذهن اعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له في الواقع في اي ظرف كان والثاني ان ثبوت شئ لشئ في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع والمعنى الاول يحتمل معنيين الاول ان الحكاية بثبوت شئ لشئ يتوقف صدقها على وجود المثبت له في الواقع الثاني ان صدق الحكاية بثبوت شئ لشئ يتوقف بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول من هذين المعنيين فهو حق اذ لا ريب في ان الحكاية بثبوت شئ لشئ ولو بثبوت الوجود للشئ او ثبوت ذاتياته له او بثبوت صفة اخرى له لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت شئ لما هو معدوم محض وهذا بديهي ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود على الوجود ولا تقدمه على الذاتيات او تقدمه على نفس ذلك الشئ اذ الحكاية بثبوت الشئ للشئ انما يمكن اذا كان ذلك الشئ موجودا وكذا الحكاية بثبوت ذاتي الشئ له وثبوته لنفسه فان الموجبات باسرها كاذبة حين ارتفاع الموضوع والسر في ذلك ان الحكاية فرع المحكي عنه والمحكي عنه وهو المثبت له اما نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى نفس ذاته المتقررة او بحيثية اخرى لاحقة لذاته المتقررة وان اريد المعنى الثاني من هذين المعنيين فلا نحكم بصحته على الاطلاق اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتي للذات او ثبوت الوجود بها ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليست حيوانية الحيوان فرعا على وجودها اذ ليس في مثل هذا الحمل تعدد بحسب المصداق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ مثبت له بل هناك شئ واحد هو نفس الذات غم العقل يحلله في ملاحظته الى ثابت ومثبت له بل انما نحكم بصحته فيما يكون المحمول صفة منضمة الى الموضوع او يكون صفة انتزاعية منتزعة عن موصوفها بعد تحققه واما فيما وراء ذلك فكلا واما المعنى الثاني من المعنيين الاولين فصحيح اذ لا شك في ان ثبوت شئ لشئ سلب لانضمامه اليه في الواقع

فرع تحقق المثبت له ولا ينتقض بثبوت الوجود والذاتيات للشئ اذ ليس هناك ثبوت شئ لشئ في
الواقع بل هناك نفس الذات فالحق احق بالاتباع ان الحكاية بثبوت شئ لشئ فرع فعلية المثبت
له اي نفس ذاته المتقررة وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له وليس غرضهم به
هذا المعنى المصدري الانتزاعي بل ارادوا به مصداقه اعني نفس ذات المثبت له هكذا ينبغي ان يفهم
هذا المقام والتوفيق من الله العلام **قوله** ومقصودهم من ذلك الايجاز الخ قال الفاضل اللاهوري
في حواشيه على شرح الشمسية الاشهر التلفظ بهما بسيطا كما تقتضيه الكتابة وهو الحق لان الاختصار حاصل
به واما التلفظ باسمهما اعني الجيم والباء فهو تلفظ باسمين ثلاثيين يشار بهما كسائر الاسماء الثلاثية فانه
اذا تلفظ باسمهما يفهم منهما الحرفان المخصوصان كما في قولنا كل انسان حيوان يفهم منه مدلول طرفيه
فلا يكون التعبير دالا على الشمول لجميع القضايا بخلاف ما اذا تلفظا بسيطين فانه لا معنى لهما اصلا
فيعلم انه يعبر بهما عن الموضوع والمحمول وقال بعض المشاهير الاشهر التلفظ بهما اسماء كما في المقطعات
القرانية ويدل على ذلك انهم يعبرون عن الوصف العنواني للموضوع بالجيم والجيمية والمحمول بالباء
والبائية وبالجملة اذا ارادوا التعبير عن الموجبة الكلية مثلا اجراء للاحكام جردوها عن المواد ودفعا
لتوهم الانحصار قالوا كل ج ب وقد حاكم البعض بان دعوى الاشهرية من الجانبين بلا بينة
والكتابة وان كانت قرينة على التلفظ بسيطا كما قال ابن الحاجب الاصل في كل كلمة ان تكتب
بصورة لفظها ولذا يكتب صورة البسيط عند التركيب كما في جعفر لكن لا يبعد ان يصطلح على كتابة
حرف واحد من الحروف المركبة منها لفظ الجيم والباء كما اصطلح صاحب القاموس على كتابة الدال كناية
عن بلدة والتاء كناية عن قرية طلبا للاختصار في الكتابة وكما يكتب في المقطعات القرانية صور
البسائط لغرض من الاغراض والاختصار ايضا ليس قرينة قطعية على التلفظ بالبسيط وان كان كمال
الاختصار فيه لان كون مطمح نظرهم الاختصار بالنسبة الى لسانهم اليونانية التي هي اطول الالسنة
ليس بمستبعد وما قال الفاضل المذكور انه اذا تلفظ باسمهما يفهم منه الحرفان المخصوصان فلا يكون
التعبير دالا على الشمول بخلاف ما اذا تلفظا بسيطين فانه لا معنى لهما ليس بشئ لانه كما يفهم عند التلفظ
باسمهما ثبوت احد الطرفين للاخر كذلك يفهم عند التلفظ بسيطين هذا الثبوت ايضا غاية الامر انه لكونهما
من جنس الحروف والاصوات قد يتلفظ بها بانفسهما كما في زيد ثلاثي وقد يتلفظ باسمهما كما في هذا

الاسم ثلاثي والظاهر ما قال بعض المتاخرين ان الاختصار الاتم انما هو في التلفظ بسيطا والمقصود هو الاختصار بالنسبة الى اللغة العربية لان المنطق لما نقل من اليونانية الى العربية ترك اليونانية راسا وبقي العربية فالمقصود الاختصار بالنسبة الى العربية وايضا حصول الاختصار بالنسبة الى اللسانين اولى من الاختصار بالنسبة الى لغة واحدة فالانسب ان يعبر باسم بسيط ودفع توهم الانحصار انما هو في البسيط اذ هو ليس بموضوع للمعاني اصلا بخلاف المركب والقياس على المقطعات القرانية قياس مع الفارق لانها من المتشابهات فالتعبير باللفظ المركب فيها الغرض يعجز عن ادراكه السنة البشرية بخلاف ما نحن فيه فان الغرض ههنا واضح وهو التعميم وعدم الانحصار والاختصار الاتم وتعبير الوصف العنواني بالجيم والجيمة والباء والبائية لا يدل على التلفظ بهما مركبا فان الياء والتاء المصدريتان لا يلحق بهما الا عند جعلهما معنى مصدريا بخلاف التلفظ بهما فان المقصود منه كمال الاختصار دون التعبير بالوصف العنواني وهذا هو مرضي المص العلامة قدس سره ايضا حيث قال في شرح ميزان المنطق التلفظ بهما بسيطا ارجح وعليه قراءة علماء عصرنا قوله الحمل في اصطلاحهم يعني ان الحمل الايجابي بين شيئين يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول هوية ووجودا ليصح الحمل فان المتغائرين تشخصا ووجودا متباينان لا يحمل احدهما على الاخر وتغائرهما مفهوما ولو بالاعتبار كما في بعض صور الحمل الاولي ليكون الحمل مفيدا اذ لا فائدة في قولنا الانسان انسان وتحقيقه ان مصحح صدق الحمل ومعياره اتحاد الموضوع والمحمول هوية ووجودا في حاق الواقع مع قطع النظر عن تعمل الذهن واختراع العقل وتغائرهما بحيث اذا لاحظهما العقل ميز بينهما وقضى بان هذا غير ذلك فالجسم اذا وجد في الخارج اسود فالجسم والاسود موجودان بوجود واحد في الاعيان ثم الذهن اذا تخيل ان الجسم غير الاسود واذ الاسود ما يعبر عنه بالفارسية بسياه والجسم هو جوهر قابل للابعاد الثلثة فيقضي بالتغائر مفهوما فيتحقق مناط الحمل وبهذا ظهر سقوط ما قد يظن ان الوجود هو نفس صيرورة الذات في ظرف ما وهو مفهوم واحد انما يختلف بالتوهم او الاضافة فحين تغائر المفهومين كيف لا يختلف الوجود بالاضافة اليهما وذلك لان تغائر المفهومين انما هو في الذهن وهما متغائران بالوجود فيه ايضا واما في الاعيان فلا تغائر اصلا بل فيهما امر واحد يحلله العقل الى امرين لا يقال فعلى هذا يخرج حمل الاشتقاق من تعريف الحمل لانا نقول اطلاق الحمل

مطلقة بضرب من التوسع ومن ههنا يظهر ان الحمل ليس حلول احد الامرين في الآخر اذ حلول احد الامرين في الآخر اذ حلولها في ما ليس ان
المحمول المواطاتي لا يحل في موضوعه والا لصح ان يحمل عليه بواسطة في وهو كما ترى ثم الاتحاد المأخوذ
في تعريف الحمل اعم من ان يكون اتحاداً بالذات كما في الحمل الاولي وحمل النوع على الشخص وحمل الاجناس
والفصول على ما هي اجناس وفصول له واتحاداً بالعرض كما في حمل العرضيات وآورد اولاً بان حمل
النوع على الجنس والجنس على الفصل وبالعكس حمل العرضيات مع كون الاتحاد في الوجود بالذات
فعلم ان الاتحاد بالذات وجوداً لا يختص بالذاتيات وآجيب بان الاحكام تختلف باختلاف الحيثيات
فوجود النوع اذا انتسب اليه فهو للجنس والفصل بالذات واذا انتسب الى الجنس فهو للنوع والفصل
بالعرض واذا انتسب الى الفصل فهو للنوع والجنس بالعرض وفيه ان الجنس والفصل والنوع متحدة
ذاتاً ووجوداً فههنا ذات واحدة موجودة بوجود واحد هي بعينه النوع وبعينه الجنس وبعينه الفصل
فوجود كل منها وجود الآخر بالذات وثانياً بان الاتحاد بالعرض لو كان موجباً للحمل لصح حمل المبادي
على معروضاتها كما يصح حمل المشتقات والجواب ان الحمل بالعرض عبارة عن علاقة خاصة ينسب بها
وجود احدهما الى الآخر وليس مداره على الانضمام او الانتزاع وظاهر ان تلك العلاقة متحققة في
المشتقات دون المبادي نعم معيار هذه العلاقة في المشتقات قيام مباديها وليس قيام المبادي عبارة
عن الاتحاد فافهم واعلم ان الحمل على ثلثة اضرب الاول حمل الشيء على نفسه وله انحاء الاول ان لا يتعدد
الشيء ولا الالتفات اليه والثاني ان يتعدد الالتفات لكن لا يكون تكثره قيداً لواحد من الطرفين الثالث
ان يكون قيداً لكليهما او لاحدهما الرابع ان يعتبر الشيء باعتبارين حتى يغاير المحمول موضوعه بالاعتبار
والاخيران صحيحان اذ النسبة بما هي نسبة لا تتحقق الا بين شيئين والاثنينية لا تتحقق الا في الاخيرين
لا يقال ان اريد ان النسبة مطلقاً سواء كانت نسبة العينية او غيرها تستدعي تغاير الطرفين فمسلم
وان اريد ان كل نسبة وراء نسبة العينية تستدعيه فمسلم الا انه لا يدل على المطلوب لجواز ان لا
يكون النسبة فيما نحن فيه مستدعية له لانا نقول الضرورة قاضية بان النسبة مطلقاً تستدعي تعدد
حاشيته وظاهر ان النحو الثاني لا تعدد فيه اصلاً ومنع ذلك مكابرة ثم ان الاول من الاخيرين غير مفيد
واما الثاني فهو مفيد بل قد يكون نظرياً ايضاً كما يقولون الوجود هو المهية الضرب الثاني الحمل الذاتي
وهو حمل ذاتيات الشيء على ذاته كحمل الحيوان على الانسان وهو كثيراً ما يكون نظرياً اذ حقائق الاشياء

حقیقیة فی الاکثر فما شاع ان ثبوت الذاتیات للذات یکون بین الثبوت فاسد الثالث الحمل الشایع المتعارف وهو یفید ان الموضوع فرد من المحمول وان ما هو فرد لاحدهما فرد للاخر وینقسم بحسب کون المحمول ذاتیا للموضوع او عرضیا له الی الحمل بالذات والحمل بالعرض ثم ان فی الحمل المتعارف قد یکون الموضوع فردا حقیقیا للمحمول وهو ما یکون اخص بحسب الصدق کالانسان بالنسبة الی الحیوان وقد یکون فردا اعتباریا وهو ما یکون اخصیته بحسب الاعتبار کمفهوم الوجود المطلق بالنسبة الی نفسه وکذا الممکن العام والکلی وما یشبهها فهذه المفهومات لکونها متکررة النوع تحمل علی نفسها حملا شائعا ایضا کما انها تحمل علی نفسها حملا اولیا وبعض من المفهومات لا تحمل علی نفسها حملا شائعا بل تحمل علیها نقائضها بذلک الحمل کالجزئی واللامفهوم فان الجزئی لا یحمل علی نفسه بالحمل الشایع بل یصدق علیه نقیضه بذلک الحمل لکون مفهوم الجزئی مما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین وکذا اللامفهوم لا یصدق علی نفسه صدقا شائعا بل یحمل علیه نقیضه بذلک الحمل اعنی المفهوم قال بعض المدققین المفهوم ان کان مبدأ الاشتقاق فیه متکرر النوع فهو من قبیل الاول لان عروض الشیء للشیء یستلزم عروضه للمشتق منه من حیث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لشیء یستلزم حمل مشتقه علی ذلک الشیء والا فهو من قبیل الثانی لانه اذا لم یکن من هذا القبیل فیحمل علی نفسه ولا شک ان حمل الشیء علی نفسه مستلزم لعروض مبدأ الاشتقاق لنفسه فیکون متکرر النوع وهو خلاف المفروض ویرد علیه ما قیل ان السرعة عارضة للحرکة ولیست بعارضة للمتحرک وکذا المبدئیة للاشتقاق والمحمولیة علی المعروض بالاشتقاق عارضة لجمیع المبادی ولیست عارضة لمشتقاتها والمحمولیة بالمواطاة عارضة للمشتقات ولیست بعارضة للمبادی ومما ینبغی ان یعلم ان الفارابی قسم الحمل علی اربعة اقسام حمل الکلی علی الجزئی وحمل الکلی علی الکلی وحمل الجزئی علی الکلی وحمل الجزئی علی الجزئی وقال السید المحقق فی حاشیة شرح المطالع وغیره من کتبه ان کون الجزئی محمولا علی شیء حملا ایجابیا انما هو بحسب الظاهر لان الجزئی الحقیقی من حیث هو جزئی حقیقی لا یحمل علی نفسه لعدم التغایر هویة ولا علی غیره لان الهویة المتاصلة لا تحمل علی غیره وقولنا هذا زید معناه ان هذا مسمی بزید او مدلول لهذا اللفظ او ذات مشخصة الی غیر ذلک من المفهومات الکلیة واورد علیه المحقق الدوانی بما محصله ان الهویة الواحدة فی الخارج کزید یمکن ان یؤخذ مع وصف او مع وصفین متغایرین کالضاحک والکاتب فیحصل بسبب ذلک

مفهومان متغائران فی الذهن وتحقیق مناط الحمل ای التغائر فی ظرف والاتحاد فی ظرف آخر وجوابه
عنه بان هذا انما یفید مطلق الحمل لا الحمل المتعارف والکلام فیه ضرورة ان حمل الشئ علی نفسه ضروری
لا یصح نفیه اصلا والتعبیر بالعنوانین المختلفین لا یضر الحمل الاولی کما یقال الواجب هو الوجود وفیه
ان مفهوم هذا الکاتب متحد مع الانسان بالعرض مع التغائر فی المفهوم کما ان مفهوم الکاتب
متحدة مع الانسان بالعرض مع التغائر فی المفهوم فیکون مفهوم هذا الکاتب محمولا علی زید ولا
یمکن الحمل الاولی لعدم الاتحاد فی الحقیقة ولا یلزم کون مفهوم هذا الکاتب کلیا لصدقه علی هذا الماشی
وهذا الضاحک لان الکلیة عبارة عن صدق المفهوم علی جزئیات کثیرة وههنا لیس الا جزئی واحد
تتحد معه جزئیات کثیرة ولعل غرض السید المحقق ان التشخص المتمایز انحیازا تاما یعنی التشخص المتعین
فی الخارج المعروض للعوارض الخارجیة لا یحمل علی مثله فتامل فیه وقد یستدل علی صحة حمل الجزئی
علی الجزئی بان الصور الحاصلة من زید فی اذهان طائفة تصوروه جزئیات والهویة الشخصیة محمولة
علیها وقد عرفت ما له وما علیه فیما سبق فتذکر والصواب ان یقال لا ارتیاب احد فی صدق قولنا زید
انسان فاما ان یکون عکسه المستوی صادقا او لا لا سبیل الی الثانی والاول یستلزم کون الجزئی
محمولا کما لا یخفی **قوله** ثم الحمل علی قسمین قال صاحب الافق المبین نسبة المحمول الی الموضوع اما بوجود
فی او توسیط ذو اوله ویقال لها الحمل بالاشتقاق واما بقول علی ویقال لها حمل المواطاة ای الاتحاد
بین الشیئین بهو هو وهو یفید اعطاء الحد والاسم ویشبه ان یکون قول الحمل علیهما باشتراک الاسم
دون المعنی **قوله** فصل تقسیم آخر للحملیة الخ هذا تقسیم للحملیة باعتبار المحکی عنه وتفصیله ان القضیة الحملیة
علی ثلثة اقسام الاول الخارجیة والثانی الذهنیة والثالث الحقیقیة لان الحکم فی القضیة الحملیة
الموجبة بثبوت المحمول للموضوع وفی الحملیة السالبة بسلب المحمول عن الموضوع فان کان الحکم فی الموجبة
بثبوت المحمول للموضوع بحسب الخارج وفی السالبة بسلب المحمول عن الموضوع بحسب الخارج
فالقضیة خارجیة کقولنا زید کاتب وزید لیس بکاتب وان کان الحکم فی الموجبة بثبوت المحمول
للموضوع بحسب الذهن وفی السالبة بسلب المحمول عن الموضوع بحسب ظرف الذهن فالقضیة
ذهنیة وان کان الحکم فی الموجبة بثبوت المحمول للموضوع بحسب مطلق نفس الامر وفی السالبة
بسلب المحمول عن الموضوع بحسب مطلق نفس الامر فالقضیة حقیقیة کقولنا الاربعة زوج والاربعة

يعني ينقسم كل واحد من هذه الاقسام الثلثة على قسمين لانه ان كان الحكم باتحاد الموضوع والمحمول ايجاباً او سلباً بالفعل يسمى بتية وان كان الحكم باتحاد الموضوع والمحمول ايجاباً او سلباً على تقدير انطباق الوصف العنواني على الذات على تقدير وجودها فالقضية غير بتية فاقسام القضايا ستة الاول الخارجية البتية والثاني الخارجية الغير البتية الثالث الذهنية البتية والرابع الذهنية الغير البتية الخامس الحقيقية البتية السادس الحقيقية الغير البتية والحاصل انه ان كانت الحكاية في القضية عن عالم نفس الامر والواقع فالقضية بتية فان كانت الحكاية عن خصوص الخارج فالقضية بتية خارجية وان كانت الحكاية عن خصوص ظرف الذهن فالقضية بتية ذهنية وان كانت الحكاية عن مطلق نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص ظرف الخارج والذهن فحقيقية بتية وان كانت الحكاية في القضية عن عالم الفرض والتقدير فالقضية غير بتية فان كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب الخارج بمعنى انه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الافراد على تقدير وجودها في الخارج المحمول ثابت لها او مسلوب عنها فالقضية خارجية غير بتية وان كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب الذهن بمعنى انه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الافراد على تقدير وجودها في الذهن المحمول ثابت لها او مسلوب عنها فالقضية ذهنية غير بتية وان كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب مطلق نفس الامر بمعنى انه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الافراد على تقدير وجودها في مطلق نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن المحمول ثابت لها او مسلوب عنها فالقضية حقيقية غير بتية وهذا التقسيم لاستيعابه جميع المحتملات اولى من التقسيمات التي ذكروها في هذا المقام كما لا يخفى على من راجع الى كتبهم ثم ههنا مباحث الاول ان ثبوت المحمول للموضوع اعم من ان يكون خارجيا كما في الخارجية او ذهنيا كما في الذهنية او اعم منهما كما في الحقيقية فاذا كان الاتصاف خارجيا يلزم وجود الموصوف في الخارج وان كان ذهنيا ففي الذهن لان مطلق الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف ولا يقتضي ثبوت الصفة في ظرفه وذلك لان معنى كون الخارج او الذهن ونفس الامر ظرف الاتصاف ان يكون وجود الموصوف في ذلك الظرف مصححا لانتزاع الصفة عنه وظاهر ان هذا المعنى لا يستلزم تحقق الصفة فيه بل وجود الموصوف فقط بحيث يصح انتزاع الصفة عنه نعم الاتصاف الانضمامي يقتضي تحقق الحاشيتين في ظرف الاتصاف واما الانتزاعي فلا يستدعي الا وجود الموصوف بالنحو المذكور

المبحث الاول

وأما الحكم في هذا المحمول الى ... [illegible] ... في ظرف الاتصاف فيجوز ان ... [illegible]
... الموصوف بها ... وجود ... ومنافيهما في ظرف الاتصاف ... صاحب الافق ...
... بين ما اشتهر ان مطلق ثبوت الصفة في اي ظرف كان ضروري ... ما لا يكون ... في
نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشئ ليس بشئ لا يقال الاتصاف نسبة فهي فرع الوجود المنتسبين ...
من وجود الصفة في ظرف الاتصاف لانا نقول قد حقق المحقق الدواني وغيره من المحققين بل ... بين
كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف وكونه ظرفا لوجوده فظرف نفس الاتصاف هو الخارج وهو لا يستدعي
ان يكون الصفة موجودة فيه وظرف وجوده الذهن والنسبة انما تقتضي وجود الحاشيتين في ظرف
الاتصاف لا في ظرف نفس الاتصاف وصاحب الافق المبين بعد ما اعترض عليه تبعا للصدر المعاصر
للمحقق الدواني بان ليس الوجود الا الكون المصدري فلا معنى لكون الخارج ظرفا للشئ مع عدم كونه ظرفا
لتحققه قال الاتصاف العيني على ضربين انضمامي ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف في الاعيان
كثبوت البياض للجسم وانتزاعي يعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعيان كثبوت الفوقية
للسماء وثبوت العمى لزيد لكن المحكي عنه ومطابق الحكم انما هو وجود الموصوف في الاعيان
فالخارج في الاول ظرف الثبوت ووعاؤه وفي الثاني ظرف الاتصاف ومطابقه وما فيه اساسه ...
والمرجع الى كون الخارج ظرفه تحقق الموصوف بما هو موصوف هذا كلامه وانت تعلم ان غرض المحقق ...
تحقق نفس الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف بحيث ينتزع عنه الصفة فمعنى كون الخارج او الذهن
ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في الخارج او الذهن منشأ لصحة انتزاع ذلك الاتصاف
منه وليس معناه ان يكون الاتصاف الذي هو نسبة موجودا بنفسه في الخارج واما صاحب الافق
فاما ان يقول ان الخارج في الاتصاف الانضمامي ظرف الوجود وذلك الاتصاف لا عن افيلزم الخارج
في الاتصاف الانضمامي ظرف الثبوت ووعاؤه فلا يخفى سخافته اذ الاتصاف لو كان موجودا في الخارج
فلا بد من ان يكون موصوفه متصفا بهذا الاتصاف فيكون الاتصاف بهذا الاتصاف ايضا انضماميا
والخارج ظرفا لوجوده وهكذا فيلزم التسلسل المستحيل مع ان وجود المعاني النسبية في الاعيان مما يشهد
ببطلانه البله والصبيان واما ان يقول الخارج هناك ظرف نفس الاتصاف لا ظرف ثبوته فهذا ...
المفرعين المتقرعلى ان قوله والمرجع الى كون الخارج الخ نص على الفرق بين كون الخارج ظرف نفس

بين كونه موجبة او لا كما لا يخفى على المتأمل الثاني قد عرفت من الغموض ان القضية الحقيقية البتية
والبتية في الاشكال المشهور من انه لو كان صدق الموجبة مستدعيا لوجود الموضوع لم يصدق
الذي موضوعه معدوم كقولنا الخلاء مستحيل واجتماع النقيضين ممتنع وشريك الباري ممتنع وامثال
ذلك موجود الا ان هذه القضايا حمليات غير بتية وقد حكم فيها على الاتحاد بالفعل على تقدير صدق
طبيعة العنوان على الافراد فلا تستدعي وجود الموضوع اذ هي مساوقة للشرطية ضرورة انه قد حكم
فيها بالاتحاد بالفعل على المأخوذ بتقدير ما لانها راجعة اليها كما ظن والحاصل ان الحكم في هذه
القضايا ليس الا على الافراد الفرضية المقدرة الوجود وهذا لا يستلزم وجود الموضوع الا فرضا
يمكن ان تجعل هذه القضايا غير بتية لا حتمية ولا اشكال ولا ان هذه القضايا تصدق بتية
مع عدم الموضوع فجعلها غير بتية لا يغني المتصدق كما لا يخفى وتدقيقا لي ان الحكم في هذه القضايا
على الطبيعة الموضوع الموجودة في الذهن وهي امر كلي يمكن تصوره ويصلح للحكم فهي محكومة عليها
بالامتناع وانما يصدق هذا الحكم باعتبار موارده وتحققها فلا امتناع ثابت للطبيعة وكذلك صادق
على الافراد وهذا عجيب جدا لانه ليس لهذه المفاهيم موارد ومصاديق اصلا انما هي عنوانات
باطلة فلا يكون معنونات هذه العنوانات موجودة اصلا لكونها باطلة الذوات فلا يصح
الحمليات الايجابية عنها اصلا والا لزم صدق الموجبة مع استحالة صدق العنوان على ذات
الموضوع والتحقيق ما قال شارح المطالع من ان هذه القضايا وان كانت موجبات بحسب الظاهر
لكنها في الحقيقة سوالب فمعنى شريك الباري ممتنع انه ليس بموجود بالضرورة وتحقيقه ان الايجاب
ان الممتنعات لا يصدق عليها صفات وجودية لاستدعائه وجود الموصوفات ولا وجود لها
لكونها رجلا اصلا فلا يحكم عليها ايجابا بل الاحكام التي تتراءى في بادي الرأي ايجابية سلبية
في الواقع فاذن مآل قولنا شريك الباري ممتنع انه ليس بجائز الوجود وممكن التقرر والبداهة قاضية
بان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع انما يستدعي تصوره والممتنعات ايضا متصورة بحصول
عنواناتها ولو كان امثال هذه القضايا موجبات لرجع الحاصل في قولنا شريك الباري ممتنع
الى ان ههنا شيئا في نفس الامر يصدق عليه انه شريك الباري وهذا باطل قطعا فليس لهذا
العنوان معنون اصلا فلا ينعقد موجبة صادقة لا يقال يصدق على الممتنعات انها ضرورية العدم

وهذا الحكم يجب ان يكون صادقا لكذب نقيضه وهو ان ما ليس بثابت بضرورية العدم فلو لم يصدق قولنا ليس
الباري ضروري العدم لصدق سلبه سلبا بسيطا وظاهر انه ليس بضروري الوجود ايضا فيكون ممكنا
اذ الامكان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والا لم ينحصر المواد في الثلث حصرا عقليا
لانا نقول الامتناع ليس عبارة عن ضرورة السلب للثابت بل هو عبارة عن السلب البسيط الضروري
والامكان عبارة عن سلب هذا السلب بما هو سلب لا عن سلب ثبوت ضرورة السلب ولا يلزم من
انتفاء السلب للثابت لانتفاء الموضوع انتفاء السلب البسيط فتامل ولا تغفل [illegible]
السالبة لا يستدعي وجود الموضوع بل قد تصدق بانتفائه ايضا ومن ثم قيل ان موضوع السالبة
اعم من موضوع الموجبة وليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الاعيان
بخلاف موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الاعيان ولا ان موضوع
الموجبة يجب ان يحصل في الخارج او في الذهن بخلاف موضوع السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل معناه
ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت من حيث هو غير ثابت بخلاف الايجاب فانه وان كان يصح
على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان
الاثبات يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء والسلب لا يقتضي ذلك فالاعمية بالاعتبار وتحقيقه ان العموم
على ضربين احدهما ان يكون بحسب الافراد نوعية كانت او شخصية كالعموم الذي يكون للحيوان لعمومه
من الانسان والانسان من زيد والعام بحسبه اكثر تناولا وثانيهما ما يكون بحسب الاعتبارات
اللاحقة كالعموم الذي يكون الحيوان بما هو حيوان بحسبه اعم من الحيوان المطلق الماخوذ جنسا ومن
الحيوان الماخوذ نوعا فاعمية الاول بالنسبة الى الثاني والثالث والرابع اعتبارية محضة فكذلك
موضوع القضية اعم من نفسه اعمية بالاعتبار في الحكم السلبي واخص منه اخصية كما في الحكم الايجابي
هذا خلاصة ما افاده العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق وبهذا اندفع ما قد يورد ان موضوع
السالبة اذا كان اعم من موضوع الموجبة لم يتحقق التناقض بين السالبة الجزئية والموجبة الكلية
لتباين افرادهما وذلك لان موضوعها اعم اعتبارا من موضوع الموجبة فلا يلزم تحقق احدهما دون
الآخر واعلم ان الشيخ المقتول ذهب الى ان هذا الفرق بين الموجبة والسالبة انما يكون في الشخصيات
والطبيعيات واما المحصورات فلاشتمالها على عقد وضع هو في قوة قضية حملية ايجابية لا محالة

يستدعي وجود الموضوع سواء كانت موجبة وسالبة فلا فرق بين موجبتها وسالبتها ولم يعترض عليه كل من نظر في كلامه بان عقد الوضع لا يصح ان يوخذ تركيبا حمليا كيف ويمتنع الحكم في شئ من اطراف القضية ما دامت اطرافا لها بل انما يتعلق الحكم بالنسبة الاتحادية بين الشيئين وما قال صاحب الافق المبين وتبعه تلميذه الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق ان عقد الوضع يشبه عقد الحمل من حيث ان في تركيبه التقييدي اشارة الى تركيب خبري فلا يخفى سخافته لان التركيب التقييدي ليس حكاية عن شئ فلا يجب تحقق مصداقها بل انما هي عنوان وشرح للافراد ليلتفت اليها فيحكم عليها فلا بد من اعتبار العقل الاتصاف ولو فرضا وهذا لا يستدعي تحقق الموصوف بخلاف التركيب الخبري فانها حكاية فيجب تحقق مصداقها فتامل قوله فالمعدولة ما يكون حرف السلب الخ اعلم ان حرف السلب موضوع لرفع النسبة الايجابية فاذا جعل جزءا من احد الطرفين او منهما عدل عن معناه الاصلي فسميت القضية التي جعل حرف السلب جزءا منها معدولة لتسمية الكل باسم الجزء فان جعل جزءا من الموضوع فالقضية معدولة الموضوع وان جعل جزءا من المحمول فمعدولة المحمول وان جعل جزءا من الطرفين فمعدولة الطرفين والامثلة ظاهرة من المتن وهذا تقسيم للمعدولة الملفوظة ويعلم منه تقسيم المعقولة ايضا بان معنى السلب ان كان جزءا لطرف من اطراف القضية فمعدولة معقولة ومحصلة ملفوظة لعدم حرف السلب في اللفظ والا فمحصلة معقولة ومحصلة ملفوظة ثم انه قد يشتبه الامر في الامتياز بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول لوجود حرف السلب فيهما فذكروا ان الفرق بينهما لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو ان الرابطة ان تاخر عن حرف السلب فسالبة بسيطة والا فموجبة معدولة لان لفظ السلب اذا تقدم على الرابط يقتضي رفعه وان تاخر يصير جزءا من المحمول فتصير معدولة واعترض عليه بان ما ذكر انما هو قاعدة العربية وليست عامة لجميع اللغات اذ ربما يوجد في بعض اللغات كالفارسية ان حرف السلب مقدم على الرابطة ويكون القضية مع ذلك موجبة كقولهم زيد نابيناست وبحث المنطقي من حيث انه منطقي يجب ان يكون عاما فالصواب ان يقال حرف السلب اذا كان مربوطا بواسطة الرابطة الى الموضوع كانت القضية موجبة سواء تقدمت الرابطة او تاخرت واذا كان قاطعا للرابط كانت القضية سالبة تقدمت الرابطة او تاخرت وقد يفرق بان لفظ لا وغير مختصان بالمعدولة وليس بالسالبة فتامل

فلذا جعلوها مساوية للسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول لما عرفت ان السلب يصح عن
غير الثابت من حيث هو غير ثابت بخلاف الايجاب العدولي فان طبيعة الروابط الايجابية يقتضي
وجود الموضوع سواء كان المحمول عدميا او لا قال الشيخ في منطق الشفاء انما اوجبنا ان يكون
الموضوع في القضية الايجابية موجودا لا لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك بل لان الايجاب يقتضي
ذلك في ان يصدق سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود
فيجب ان نعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة
اعم من الموجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الموجبة
المعدولة على ذلك انتهى ومما ينبغي ان نعلم ان المتاخرين اعتبروا قضية سموها سالبة المحمول وقالوا
في الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان معنى السالبة يحكم بسلب المحمول عن الموضوع وفي سالبة
المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب عليه فمعنى السالبة ج نيست ب ومعنى السالبة المحمول ج چيزيست كه
ب نيست وفي الفرق بينها وبين المعدولة ان فيها اشارة الى حكم مفقود بخلاف المعدولة وزعموا انها
مساوية للسالبة البسيطة في عدم اقتضائها الوجود الموضوع فانه اذا صدق سلب ب عن ج صدق
انه منتف عنه ب والا لصدق نقيضه اي ليس بمنتف عنه فلا يصدق السالبة واذا صدق ان ج
منتف عنه ب صدق سلبه عنه واورد عليهم اولا بان السلب من حيث انه رابط لا يمكن ان يكون
جزءا من المحمول مع ان المعتبر في المعدولة كون السلب جزءا من المحمول من غير اعتبار المرتبطة
القضية على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة ولذا قال المحقق الطوسي في نقد التنزيل اذا اخر
حرف الرابط فهو بعينه العدولي سواء كان لفظ ليس مؤلفا مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره لان جميع
ذلك المؤلف او المركب بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان تحمل على مفرد حمل هو هو فيكون
معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم بانه ليس ب او لا ب
او باي عبارة شئت انتهى والحاصل ان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول
باي وجه كان والفرق بالاجمال والتفصيل لا يوجب كون المجمل ثبوتيا والمفصل سلبيا لان
التفاوت انما يكون في نحو الملاحظة لا في نفس الشيء الملحوظ فلا يقتضي صدق احدهما حيث لم يصدق
الاخر وما قال شارح المطالع ان السلب في سالبة المحمول خارج عن المحمول بخلاف المعدولة فلا يخفى ضعفه

[illegible] المحمول [illegible] الكلية مع صدق سالبة [illegible] بالحقيقة [illegible]
يقتضي وجود الموضوع ولا بد على هذه لخصوصية المحمول اصلا كما عرفت من كلام الشيخ في منطق
الشفاء بل لقولهم القاعدة انه ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى منه الفعل ثبوتا في النفس
صادق والنفي وجه مناسبتها للسالبة فلا يخفى وجهه لان نقيض الموجبة السالبة المحمول المعادلة للسالبة
المحصل وكما تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة تجتمع مع السالبة عند
انتفاء الموضوع فح لا ريب في صدق السالبة واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة
الحق عندي ان السالبة اعم منها بحسب الواقع مسلم ولا يلزم منه عدم اقتضاء هذه الموجبة وجود الموضوع
وذلك لان البرهان دل على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح الحكم
عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي
محمولها سلب ذلك المحمول وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع بل على
ان الوجود الذي تقتضيه تلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك
الوجود ولما اورد عليه معاصره بانه ان اراد بوجود المفهومات تحقق العنوانات فمسلم لكنه غير كاف في
صدق الحكم الايجابي كما هو شان القضايا المتعارفة اذ شرط صدق الحكم المذكور فيها وجود افراد العنوان
التي يصدق عليها وهو الاتحاد في الوجود بين افراد العنوان وافراد مفهوم المحمول كلا او بعضا وان اراد وجود
افرادها العنوانات فهو غير مسلم بل ضروري البطلان اذ لا وجود لافراد اللاشيء واللاممكن في المعدوم المطلق
ونظائرها اجاب بان المراد وجود نفس المفهومات وظاهر ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصح
الحكم الايجابي عليه بمفهوم من المفهومات وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا
في نفس الامر والمراد ههنا كون نفس المفهوم محكوما عليه على سياق القضية الطبيعية وانما شرط الحكم
الايجابي وجود افرادها العنوان في قضايا مخصوصة دون مطلق القضايا فان القضايا الطبيعية والشخصية
ليست كذلك وبالجملة المقصود وجود المفهومات في نفس الامر وما من مفهوم الا ويصير عنوانا في قضية
موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على
افرادها هذا محصل كلامه في الجديدة ولا يخفى على من له فهم سليم ان وجود المفهومات غير مجد اصلا
لان الغرض اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورتين وهذا موقوف

على ان الفرض ان افراد كل مفهوم موجودة في نفس الامر حتى يصدق الموجبة السالبة المحمول الصغرى ونحوها
فثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول الطبيعية هو السالبة البسيطة غير نافع ولا يفي لتصحيح
القواعد كما لا يخفى و مع ذلك لا يتم الا اذا ثبت سلب كلما تسلب من الافراد للطبيعة مع انه لا يصح
سلب الكلية عن افراد الانسان مثلا مع امتناع ثبوته للطبيعة وقال رح في شرح التهذيب الحق
ان الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المتاخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب
المحمول عنه انما هو في الذهن فيقتضي وجود الموضوع فيه لا في الخارج فيكون بينها وبين السالبة
الخارجية تلازم فان قلت صدق السالبة الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع حال ثبوت المحمول
لا ذهنا ولا خارجا وصدق السالبة المحمول يقتضي وجوده في الذهن فيكون السالبة الخارجية اعم
من السالبة المحمول قلت المراد بالوجود الذهني ههنا الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات التصورية
مساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر فانها لا محالة موضوع لقضية موجبة صادقة واقلها
انها مغايرة لجميع ما عداه واما ان ذلك لوجود في مشعر من المشاعر اولا وعلى الاول ففي اي مشعر
فبحث اخر وبهذا القدر ثبت المساواة بينهما بحسب الصدق هذا كلامه وانت تعلم انه فاسد ايضا
محصله اثبات مساواة السالبة الخارجية لسالبة المحمول الحقيقية لا يخفى انها لا تصح الا لو ثبت ان
سلب كلما يسلب عن الافراد الخارجية ثابت للافراد المقدرة ضرورة ان مجرد وجود الموضوع تقديرا
لا يكفي لصدق سالبة المحمول بل لا بد من ثبوت سلب المحمول له ايضا مع انه لم يثبت بعد ضرورة انه
يصدق قولنا لا شئ من العنقاء بطائر خارجية لعدم اقتضائها وجود الموضوع ولا يصدق قولنا كل
عنقاء ليس بطائر حقيقية فانه كلما لو وجد وكان عنقاء فهو طائر فتامل وانظر الى الاضطراب الذي
وقع لهذا المحقق في هذا المقام قوله ويسمى الغير المعدولة في الموجبة بالمحصلة الخ اما تسمية الغير المعدولة
في الموجبة بالمحصلة فلتحصيل طرفيها بسبب عدم وقوع حرف السلب جزءا لشئ من طرفيها واما تسمية
السالبة الغير المعدولة بالبسيطة فلعدم جزئية حرف السلب عن طرف منها كما في المعدولة قوله وقد
يذكر الجهة في القضية فيسمى موجهة ورباعية اعلم ان كل نسبة بين الموضوع والمحمول لا يخلو في نفس
الامر اما ان تكون ضرورية التحقق فهي واجبة او ضرورية العدم فهي ممتنعة او لم تكن ضرورية التحقق
واللاتحقق فهي ممكنة فكل نسبة لا يخلو في نفس الامر عن تلك الكيفيات الثلث وتلك الكيفيات اما

اعتباران اعتبارها لنفسها مع قطع النظر عن حكاية الحاكی و اعتبار تعقلها فهی بالاعتبار الاول تسمی
مواد و عناصر و بالاعتبار الثانی تسمی جهات فالمادة هی تلک النسبة فی نفس الامر والجهة هی ما یفهم
عند النظر فی تلک القضیة من نسبة محمولها الی موضوعها سواء تلفظ بها او لم یتلفظ و القضیة التی یصرح فیها
علی الجهة تسمی موجهة لاشتمالها علیها و رباعیة ایضا لاشتمالها علی اربعة اجزاء رابعها الجهة و ههنا
مباحث لا بد من التنبیه علیها الاول ان القدماء ذهبوا الی ان المادة لیست کیفیة کل نسبة بل کیفیة
النسبة الایجابیة فقط قال الشیخ فی الشفاء اعلم ان حال المحمول فی نفسه عند الموضوع لا التی بحسب
علمنا و تصریحنا به بالفعل انه کیف هو و لا التی یکون فی کل نسبة الی الموضوع بل الحال التی للمحمول
عند الموضوع بالنسبة الایجابیة من دوام صدق او کذب او لا دوامها تسمی مادة فاما ان یکون
الحال هو ان المحمول یدوم و یجب صدق ایجابه فتسمی مادة الوجوب کحال الحیوان عند الانسان
او یدوم و یجب کذب ایجابه و تسمی مادة الامتناع کحال الحجر عند الانسان او لا یجب و لا یدوم احدهما
و تسمی مادة الامکان و هذا الحال لا یختلف بالایجاب و السلب فان القضیة السالبة توجد لمحمولها
هذا الحال بعینها فان محمولها یکون مستحقا عند الایجاب باحد الامور المذکورة و ان لم یکن اوجب انتهی
والظاهر انهم اصطلحوا علی تسمیة کیفیة النسبة الایجابیة فی نفس الامر بالمادة فالمادة عندهم هی کیفیة
النسبة الایجابیة سواء اوجب او سلب اما کیفیة النسبة السلبیة فی نفس الامر المخالفة لکیفیة النسبة الایجابیة
فهی لا تسمی مادة فی الاصطلاح و لا یلزم منه ان لا یکون للنسبة السلبیة کیفیة فی نفس الامر سواء سمیت
مادة او عنصرا او لا و کیف یجوز عاقل ان مصادیق النسب السلبیة فی الواقع لیست ضروریة و لا
ممتنعة و لا ممکنة و ما قال صاحب الافق المبین فی مصوب سلف الفلاسفة فیما عقلوا ان النسبة
العقدیة فی کل عقد موجبا کان او سالبا ثبوتیة و ان لا نسبة فی العقد السالب وراء النسبة الایجابیة
التی هی فی العقد الموجب و ان مدلول العقد السالب و مفاده هو سلب تلک النسبة و لیس فیه
حمل و انما یقال له الحمل علی المجاز و التشبیه و ان لا مادة للعقد السالب بحسب النسبة السلبیة و انما
یکون المادة بحسب النسبة الایجابیة فلذلک لا یختلف المادة فی الموجب و السالب بحسب النسبة
الایجابیة و السلبیة و رد و عکس عما احدثته متفلسفة المحدثین من ظن ان فی السالبة نسبة سلبیة
هی وراء النسبة الایجابیة و ان المادة تکون بحسب النسبة السلبیة کما تکون بحسب النسبة الایجابیة

والمادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يخلو شيء منهما عن المواد الثلث الا ان المشهور اعتبارها في النسبة الثبوتية لفضلها وشرفها واندراج ما يعتبر في النسبة السلبية فيها اذ واجب الوجود هو ممتنع العدم وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو ممكن الوجود فاعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناع صدق او امكان صدق وكذب وهي في مطلق الهلية البسيطة يرجع الى حال الموضوع في تجوهره او في وجوده لنفس ذاته التجوهر والاجمال المحمول في النسبة الى الموضوع وثبوته له بحسب قوة الذات وتأكد التجوهر ووثاقة الوجود وحصافة التحقق او ضعف الذات وسخافة الحقيقة ووهن الوجود وبطلان التحقق وفي الهلية المركبة هي المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها وليس في السالب الا انتفاء الموضوع في نفسه وانتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيء الا ان هناك شيئا هو الانتفاء فليس فيه ما المادة حاله فان السلب رفع الذات وقطع الربط لا ثبوت الرفع او القطع حتى ينقلب ايجابا فاذن لا يتصور المادة الا بحسب النسبة الايجابية وكيف يكون لما ليس بما هو ليس حال وانما يكون للشيء حال بما هو شيء لا لما هو ليس بشيء انتهى فلا يخفى سخافته ووهنه لان القضية السالبة مركب تام خبري لا يرتاب فيه احد فلا يخلو الا ان يكون في القضية السالبة نسبة سلبية رابطة او لم يكن على الثاني لا يكون صالحة للتصديق والتكذيب فلا يكون قضية بالفعل لعدم ارتباط محمولها بموضوعها وهذا مخالف لحكم الفطرة وعلى الاول يبطل قوله ان لا نسبة في العقد السالب وراء النسبة الايجابية الخ وشان القدماء ارفع واعلى من ان يقولوا ان القضية السالبة ليس فيها نسبة رابطة اصلا كيف واذا لم يكن فيها نسبة رابطة لا تكون القضية السالبة كلاما تاما محتملا للصدق والكذب بل غرضهم ان النسبة السلبية واردة على النسبة الايجابية مضافة اليها والمتاخرون يقولون انها عبارة عن مفهوم واحد بسيط رابطة بين الحاشيتين في مرتبة الحكاية مباعدة للنسبة الايجابية غاية المباعدة بحيث لا يجوز العقل اجتماعها في الصدق والكذب على ان النسبة السلبية ليست لا شيئا محضا كما توهم بل هي مفهوم موجود في الذهن ورابطة في مرتبة الحكاية الذهنية فلا وجه لنفي جواز تقييدها بالجهة وبهذا ظهر ان ما فرع على كون النسبة السلبية قطعا للربط ان السوالب الموجهة ليست الجهات فيها جهات للنسبة السلبية انما هي جهات للنسبة الايجابية المسلوبة فالسالبة الضرورية مثلا ما حكم فيها بسلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع لا ما حكم فيها بالضرورة سلب المحمول عن الموضوع

وانه لا يلزم في التناقض الاختلاف في الجهة بل نقيض كل موجهة لنفسها المختلفة مع اصلها بالايجاب والسلب باطل قطعا والا يلزم انهدام ما اسسوا من الاصول في كثير من الفصول ثم ما ذكره منقوض بمادة الامتناع فانها لا شئ محض لا انها شئ يعبر عنه بالممتنع فينبغي ان لا يصح تكيفها بكيفية اصلا لان الكيفية لا يكون لما هو لا شئ بل لما هو شئ فتامل ولا تخبط واما المتاخرون فذهبوا الى ان المادة عبارة عن كل كيفية ثابتة للنسبة اية نسبة كانت ايجابية او سلبية كدوام وتوقيت واطلاق وامكان فالفرق بين مذهب القدماء والمتاخرين بوجهين الاول ان المادة عند القدماء منحصرة في الكيفيات الثلث المذكورة وعند المتاخرين عبارة عن اية كيفية كانت والثاني انها عند القدماء عبارة عن كيفية النسبة الايجابية وعند المتاخرين عن كيفية اية نسبة كانت ايجابية او سلبية فالموجهات عند المتاخرين غير منحصرة في عدد لكون الكيفيات غير منحصرة في عدد وكل قضية مع اية كيفية اخذت تكون موجهة وما قيل ان كون الموجهات غير محصورة ليس مخصوصا بمذهب المتاخرين وليس منوطا بكون المادة عبارة عن اية كيفية كانت بل الموجهات عند القدماء ايضا غير محصورة وان كانت المادة مخصوصة بالكيفيات الثلث لان الجهة عندهم اعم من المادة ففيه ان الشيخ قد صرح في الشفاء بان الجهات ثلث واحدة تدل على استحقاق دوام الوجود وهي الواجبة واخرى على استحقاق دوام اللاوجود وهي الممتنعة واخرى على لا استحقاق دوام الوجود وهي الممكنة

البحث الثاني

المبحث الثاني ان الجهة ان وافقت المادة صدقت القضية والا كذبت والمراد بموافقة الجهة المادة عدم المنافاة والمباينة بينهما بعد اضافتهما الى مفهوم متكيف بهما وان كانا مختلفين في نفس مفهوميهما قبل الاضافة فلا يرد انه لا يصح على راى القدماء فان الجهة في قولنا لا شئ من الانسان بحيوان بالضرورة موافقة للمادة ضرورة انها كيفية للنسبة الايجابية فللمادة مادة الضرورة والجهة ايضا دالة عليها مع كون القضية كاذبة وبالجملة السالبة الضرورية مادة الايجاب الضروري كاذب وجه عدم الورود ظاهر فان الضرورة من حيث كونها حال السلب مخالفة لنفسها من حيث كونها حال الايجاب وان كانا متحدين في نفس معنى الضرورة

البحث الثالث

المبحث الثالث انهم اختلفوا في ان الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا هل هي بعينها الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى ام غيرها فذهب صاحب المواقف الى انها غيرها واستدل عليه بانها لو لم تكن غيرها لزم كون لوازم الماهية واجبة لذواتها لان اللوازم واجبة

بالوجوب المنطقی فلو کان عین الوجوب المستعمل فی الحکمۃ لکانت واجبۃ لذواتہا واجاب عنہ العلامۃ
القوشجی بانہ ان اراد کون اللوازم واجبۃ الوجود فی انفسہا فالملازمۃ ممنوعۃ وان اراد کونہا واجبۃ
الوجود لذوات المہیات فبطلان التالی ممنوع فان معناہ انہا واجبۃ الثبوت للمہیۃ نظرا الی ذواتہا من
غیر احتیاج الی امر آخر وہذا لیس بمحال فان الزوجیۃ واجبۃ الثبوت للاربعۃ انما المحال ان تکون الزوجیۃ
واجبۃ الوجود فی نفسہا لا ان تکون واجبۃ الثبوت لغیرہا وقد وجہوا کلام صاحب المواقف بتوجیہات
ذکرہا یوجب الاطناب والحق ان الجہات المنطقیۃ والمواد الحکمیۃ متحدان مفہوما ولیس الفرق الا ان
فی المنطق تعتبر بالقیاس الی کل قضیۃ وفی الحکمۃ بالقیاس الی قضیۃ محمولہا الوجود فالمواد الحکمیۃ
من افراد الجہات المنطقیۃ فافہم **قولہ** فاحدہا الضروریۃ المطلقۃ قال صاحب الافق المبین الضرورۃ
اما ضرورۃ مطلقۃ وہی الذاتیۃ الازلیۃ السرمدیۃ کقولنا اللہ تعالی موجود بالضرورۃ او عالم
بالضرورۃ او ضرورۃ غیر مطلقۃ وہی اما معلقۃ بوصف علی انہا مع ذلک لوصف لابستۃ وہی
الذاتیۃ المقیدۃ مع الوصف کقولنا العقل جوہر مفارق او الانسان حیوان فانا لا نعنی بذلک
ان العقل سرمدا جوہر مفارق او الانسان لم یزل ولا یزال حیوانا بل نعنی ان العقل مادام متقرر
الذات فی وعاء الدہر وذلک لا یکون الا بعد افاضۃ الجاعل البتۃ فانہ یصدق علیہ الحکم الایجابی
بانہ جوہر مفارق وکذلک الانسان مادام متقرر الذات من تلقاء الجاعل فانہ حیوان واما المعلقۃ
علی شرط علی سبیل الاستناد الیہ لا تعلیقا علی سبیل مجرد المعیۃ وہی التی یقال لہا المشروطۃ والشرط اما داخل
العقد او خارج عنہ والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاتیۃ
واما صفۃ الموضوعۃ معہ والمتعلق بالمحمول واحد لانہ ایضا وصف ولیس لہ ذات تباین ذات الموضوع
والخارج اما بحسب وقت بعینہ او لا بعینہ فجمیع اقسام الضرورۃ سبعۃ واحدۃ مطلقۃ ذاتیۃ سرمدیۃ و
واحدۃ ذاتیۃ غیر ازلیۃ ولا مطلقۃ بل مع الوصف وخمسۃ مشروطۃ **قولہ** وہی التی حکم فیہا بضرورۃ
ثبوت المحمول الخ اورد علیہ بوجہین الاول انہ اذا کان المحمول ہو الوجود کقولنا کل انسان موجود بالضرورۃ
لزم عدم منافاۃ الضرورۃ الامکان الخاص لان القضیۃ المذکورۃ صادقۃ ضرورۃ وجود الشئی
مادام کونہ موجودا لاستحالۃ سلب الشئی عن نفسہ مع صدق قولنا کل انسان موجود بالامکان الخاص
لان الوجود والعدم کلاہما غیر ضروریین للانسان واجیب عنہ بانہ فرق بین الضرورۃ فی زمان الوجود

ومنها بشرط الوجود والتحقق فيما كان المحمول لوجود الثاني والمعتبر في تعريف الضرورية الاول واعترض
عليه المحقق الدواني بانه لو كان معنى الضرورة المطلقة ما ذكر لزم ان لا يصدق الا في مادة الضرورة
الازلية فلا تكون اعم منها الا ان وجود الموضوع اذا لم يكن ضروريا في وقت وجوده لم يكن ثبوت المحمول
ضروريا في ذلك الوقت وهذا الاعتراض في غاية المتانة واما النقض عليه بثبوت الذاتيات للذات
فانه ضروري للذات لا بشرط الوجود والا لزم كون الذاتيات مجعولة فمع ما فيه من السخافة مما لا مساس له
بكلام المعترض اصلا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فالصواب في الجواب ما قيل انه اذا كان المحمول هو الوجود
يصدق الضرورية الميزانية والممكنة الحكمية وهي ليست منافية لها بل اخص منها ولا تصدق الممكنة الميزانية
المنافية لها الثاني ان التعريف يقتضي ان لا يكون السالبة البسيطة الضرورية اعم من الموجبة المعدولة
فان السالبة الضرورية هي التي حكم فيها بضرورة سلب المحمول ما دام ذات الموضوع موجودة فالضرورة
فيها مقيدة بالوجود والمقيدة لا تحقق بدون تحقق القيد فهذه السالبة لا تحقق بدون تحقق الموضوع
فقد ثبت ان السالبة البسيطة عند وجود الموضوع تلازم المعدولة وايضا يلزم ان لا يصدق لا شيء
من العنقاء بانسان بالضرورة لان السالبة البسيطة الضرورية تقتضي وجود الموضوع والعنقاء لا وجود
له فيصدق نقيضه هف واجيب عنه ان ما دام في السلب ظرف للثبوت الذي يتضمنه السلب ح يجوز
ان يكون صدق السالبة الضرورية بانتفاء الموضوع او بانتفاء المحمول اما في جميع اوقات وجود الذات
نحو لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة او في بعضها نحو لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة واورد عليه صاحب
السلم بانه يلزم ان لا تنافي السالبة البسيطة الضرورية الامكان فان كل قمر منخسف بالفعل صادق
فيصدق بالامكان ضرورة استلزام الاخص مطلقا الاعم كك والسالبة الضرورية صادقة ايضا فيلزم
اجتماع النقيضين ويبطل ما قالوا ان السالبة الضرورية الازلية والمطلقة متساويان فان سلب الاعم اخص
من سلب الاخص وقال في توضيحه انهم قالوا ان الموجبة الضرورية المطلقة اعم مطلقا من الموجبة الضرورية
الازلية واما سالبتهما فمتساويان لانه اذا صدق السلب ما دام الذات صدق السلب ازلا وابدا لان
صدق الايجاب يستدعي وجود الذات وقد فرض عدمه واما العكس فظاهر اذا عرفت هذا فنقول
المجيب اعترف بان قولنا لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة سالبة ضرورية صادقة فان قال ان السالبة
الازلية لا تصدق في هذا المثال بناء على ان السلب ليس ازليا لثبوت كل قمر منخسف بالامكان الازلي فذلك

ينافي ما عليه الجمهور من تساويهما وان لزم صدقها ويتصرف في معناها مثل التصرف في معنى السالبة الضرورية المطلقة فيصدق في المثال المذكور ان الثبوت ازلا وابدا مسلوب بالضرورة فنقول على هذا التقدير ايضا يبطل المساواة فان الثبوت ما دام الذات اعم مطلقا من الثبوت ازلا وابدا فسلبهما يجب ان يكون النسبة بينهما بالعكس فان سلب الاعم اخص من سلب الاخص واذا كان بين السلبين عموم وخصوص فكذا بين ضرورتهما فان ضرورة الخاص مستلزم لضرورة العام من غير عكس واما اذا كان الظرف قيدا للسلب لا للمسلوب فلا يلزم ذلك وايضا يلزم ان لا ينعكس السالبة الضرورية كنفسها ولا الى الدائمة فانه لا يصدق في المثال المذكور قولنا لا شيء من المنخسف بقمر بالضرورة فيبطل القواعد المبنية على هذا الانعكاس وعلى كون الممكنة نقيضا للضرورية ثم قال وغاية ما يجاب ان الوجود الماخوذ في التعريف اعم من المحقق والمقدر ولا يخفى ان الاشكال المذكور باق بحاله الا ان يقال السالبة الضرورية ما يحكم فيها بسلب المحمول عن ذات الموضوع في ازمنة اعتبار العقل الوجود بالضرورة وصدق هذا السلب اما بانتفاء هذا الوجود والمعتبر عن نفس الامر او بتحققه وسلب المحمول وهذا بخلاف الموجبة المحكوم فيها بثبوت المحمول للذات في جميع ازمنة فرض العقل واعتبارها موجودة فان هذا الثبوت الضروري انما يصدق اذا كان الذات الثابتة لها موجودة في نفس الامر قوله وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة وفيه بحث مشهور تقريره انه يلزم على هذا ان لا يبقى بين الدائمة والمطلقة العامة تناقض مع انهما متناقضان كما سيجيء ان شاء الله تعالى بيانه ان القضية التي محمولها الوجود او اللوازم من لوازمه مثل قولنا زيد موجود دائما والجسم متحيز وغيرهما لا ريب انها دائمة فانه يصدق زيد موجود ما دام ذاته موجودة والجسم متحيز ما دام ذاته موجودة مع انه يصدق زيد ليس بموجود بالاطلاق العام والجسم ليس بمتحيز بالاطلاق العام لعدم ضرورة الوجود للموضوع فلا يبقى بينهما تناقض وعلى هذا التقدير لا يتوجه ان يقال المتبادر من التعريف ان يكون المحمول مغايرا للوجود وليس هناك دوام ذاتي ولا حاجة الى ما قيل انه لا بد من حمل التعريف على غير المتبادر لان قولنا العقل الفعال ليس بموجود مطلقة عامة كاذبة فيلزم صدق نقيضه وهو الدائمة فيكون نقيضه وهو قولنا العقل الفعال موجود دائما دائمة مع كون المحمول فيها الوجود والجواب ان نقيض قولنا زيد موجود دائما ما دام ذاته موجودة ليس قولنا زيد ليس موجودا بالاطلاق العام بل نقيضه زيد ليس بموجود ما دام موجودا بالفعل وهو ليس بصادق وتفصيله ان الدوام

فی امثال ہذہ القضایا دوام ذاتی لا ازلی ونقیض لدوام الذاتی الاطلاق العام المقید بقید الوجود لا
تخلیۃ الجانب المخالف فی اوقات وجود الموضوع وہو لیس بصادق ولا قباحۃ فیہ والحاصل انہ لا یلزم
اجتماع الدائمۃ المطلقۃ مع المطلقۃ العامۃ التی ہی نقیضہا بل مع المطلقۃ العامۃ التی ہی نقیض
الدائمۃ الازلیۃ واعلم ان الدائمۃ المطلقۃ اعم مطلقا من الضروریۃ المطلقۃ لان امتناع انفکاک
النسبۃ یستلزم دوامہا بلا عکس کلی لحرکۃ الفلک فانہا دائمۃ غیر منفکۃ عنہا لکنہا لیست مستحیلۃ الانفکاک
لا یقال قد ثبت فی الفلسفۃ الاولی ان الدوام لا یخلو عن الضرورۃ اما اذا کان الدوام فی مادۃ
الوجوب فظاہر واما اذا کان فی مادۃ الامکان فلانہ اما دوام الوجود فہو واجب بالغیر لما ثبت ان
الشئ ما لم یجب لم یوجد او دوام العدم فیکون ممتنعا بالغیر لان الشئ ما لم یجب عدمہ لم ینعدم وعلی
التقدیرین لا یخلو الدوام عن الضرورۃ لانا نقول ما ذکرنا من النسبۃ بحسب النظر الی مجرد مفہوم القضیۃ
مع قطع النظر عن الاصول التی تحققت فی الفلسفۃ لان بناء الکلام علی تلک الاصول لیس من
وظائف ہذا الفن فافہم قولہ وہی التی حکم فیہا بضرورۃ ثبوت المحمول الخ اعلم ان للمشروطۃ العامۃ
معنیین الاول ان ثبوت المحمول ضروری للموضوع بشرط اتصافہ بالوصف العنوانی والثانی ان
ثبوتہ ضروری لذات الموضوع فی جمیع اوقات الوصف والفرق بین معنیین ان فی الاول للوصف
دخل فی الضرورۃ والحکم بضرورۃ النسبۃ للذات الموصوفۃ بالوصف العنوانی من حیث انہا متصفۃ
بہ بخلاف الثانی فان الحکم فیہ بضرورۃ النسبۃ لذات الموضوع فی جمیع اوقات وصف العنوانی لا من
حیث انہا متصفۃ بہ فالملزوم فیہا ہو الذات والوصف بتعین الوقت ولیس لہ دخل فی اللزوم اصلا
وبین المعنیین عموم وخصوص من وجہ لتصادقہما فی مادۃ الضرورۃ الذاتیۃ اذا کان العنوان نفس
الذات او وصفا لازما لہا کقولنا کل انسان او کل ناطق حیوان بالضرورۃ وصدق الاول بدون
الثانی فیما اذا کان المحمول ضروریا للذات بشرط الوصف المفارق کما فی قولنا کل کاتب متحرک الاصابع
فان تحرک الاصابع ضروری للکاتب بشرط اتصافہ بالکتابۃ ولیس بضروری فی اوقات الکتابۃ
فان الکتابۃ لنفسہا لیست بضروریۃ للکاتب فی اوقات ثبوت الکتابۃ فکیف یکون تحرک الاصابع
ضروریا وصدق الثانی بدون الاول فی مادۃ الضرورۃ الذاتیۃ اذا کان الوصف العنوانی وصفا
مفارقا کقولنا کل کاتب انسان فان ثبوت الانسان للکاتب ضروری فی زمان الکتابۃ لا بشرط الکتابۃ

موجود انه لا دخل للکتابة فی ضرورة ثبوت الانسانیة للانسان هذا هو المشهور وبعضهم قالوا ان النسبة
بینهما العموم والخصوص مطلقا وقد یوخذ الضرورة لاجل الوصف وهی ان یکون الوصف منشأ للضرورة
کقولنا کل متعجب ضاحک بالضرورة ما دام متعجبا والمعنی الاول اعم من هذا المعنی مطلقا لانه متی کان
الوصف منشأ للضرورة یکون للوصف مدخل فیها ولا ینعکس کما اذا قلنا فی الدهن الحار بعض الحار
ذائب بالضرورة فانه یصدق بشرط وصف الحرارة ولا یصدق لاجل الحرارة فان ذات الدهن لو
لم یکن له دخل فی الذوبان وکفی الحرارة فیه کان الحجر ذائبا اذا کان حارا وبین المعنی الثانی وهذا المعنی
عموم من وجه لتصادقهما فی الضرورة الذاتیة اذا کان العنوان نفس الذات او وصفا لازما لها وصدق
الاولی بدون الثانیة فی قولنا کل کاتب انسان وصدق الثانی بدون الاولی فی قولنا کل متعجب
ضاحک **قوله** وهی التی حکم فیها بدوام ثبوت المحمول الخ المشهور فی وجه تسمیة هذه القضیة بالعرفیة
ان العرف العام یفهم هذا المعنی من السالبة عند عدم ذکر الجهة حتی لو قیل لا شیء من النائم بمستیقظ
یفهم منه سلب الاستیقاظ عن النائم ما دام نائما وقال بعضهم قوم فهموا هذا المعنی من الموجبة ایضا ثم هذه
القضیة اعم مطلقا من الدائمة والضروریة لانه اذا ثبت الدوام او الضرورة فی جمیع اوقات الذات
ثبت فی جمیع اوقات الوصف بلا عکس وکذا من المشروطة العامة بالمعنیین لاستلزام الضرورة
الوصفیة الدوام الوصفی من غیر عکس **قوله** وهی التی حکم فیها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع فی
وقت معین الخ هذه القضیة اعم مطلقا من الضروریة المطلقة ضرورة انه اذا ثبت الضرورة فی جمیع
اوقات الذات ثبت فی وقت معین بدون العکس ومن المشروطة العامة بشرط الوصف من وجه لصدقهما
فی کل منخسف مظلم ما دام منخسفا وصدق الوقتیة بدونها فی المثال المذکور فی المتن وصدقها بدون
الوقتیة فی قولنا کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتبا ومن المشروطة العامة بالمعنی الثانی مطلقا لان
جمیع اوقات الوصف بعض اوقات الذات من غیر عکس **قوله** وهی التی حکم فیها بضرورة ثبوت المحمول الخ
المراد بالوقت الغیر المعین ما لا یعتبر فیه التعیین لا ما یعتبر فیه عدم التعیین وهذه القضیة اعم مطلقا من الوقتیة
ونسبتها الی الضروریة والمشروطة نسبة الوقتیة بعینها **قوله** وهی التی حکم فیها بوجود المحمول للموضوع
بالفعل الخ قال شارح المطالع الفعل لیس کیفیة النسبة لان معناه لیس الا وقوع النسبة والکیفیة
لا بد ان یکون امرا مغایرا لوقوع النسبة الذی هو الحکم فان الجهة جزء اخیر للقضیة مغایر للموضوع والمحمول

الحكم وانما عد والمطلقة في الموجهات مجازا كما عد والسالبة في الحمليات ومحل التحقيق ما قيل ان المطلقة
التي هي نقيض الدائمة الازلية ليست موجهة فان الحكم فيها ليس الا تحقق ثبوت المحمول للموضوع في
نفس الامر وليس مدلول النسبة الا هذا القدر والمطلقة التي هي نقيض الدائمة المطلقة موجهة بلا ريب
لان الحكم فيها تحقق النسبة بالفعل في اوقات وجود الموضوع وهذا معنى زائد على اصل مدلول النسبة
واعلم ان هذه القضية اعم مطلقا من جميع ما سبق ذكرها واورد بانها ليست اعم من المشروطة العامة لجواز
ان يكون اتصاف ذات الموضوع بالوصف مستلزما للصفة ولا يكون الاتصاف بالعنوان ولا بالمحمول
واقعيا فيصدق المشروطة العامة لثبوت الضرورة الوصفية مع كذب المطلقة العامة كقولنا كل كاتب
متحرك الاصابع دائما فان الكتابة الدائمة يستلزم التحرك الدائم لكنه غير واقع فيصدق المشروطة بدون
المطلقة واجيب بانه انما يتم لو كان معنى المشروطة مجرد امتناع الانفكاك عن الوصف ولو كان الحكم
فيها بثبوت المحمول للموضوع ثبوتا لا ينفك عن الوصف سواء كان ثبوتا محققا كما في الخارجية او مقدرا
كما في الحقيقية ليظهر استلزامها المطلقة مثلها قطعا ضرورة استلزام المقيد المطلق فالمشروطة الخارجية
تستلزم المطلقة الخارجية والحقيقية الحقيقية فافهم قوله وهي التي حكم فيها بسلب ضرورة الجانب المخالف
ان كانت موجبة فبعدم ضرورة السلب وان كانت سالبة فبعدم ضرورة الايجاب واعلم ان شارح
المطالع ذهب الى ان الممكنة العامة ليست قضية الا بالقوة لعدم اشتمالها على الحكم بالفعل فليس فيها
ايجاب وسلب وموضوع ومحمول بالفعل بل بالقوة فلا تكون موجهة لانها اخص من القضية وقال
العلامة التفتازاني ان قولنا كل ج ب بالامكان تشتمل على حكم ورابطة لا محالة ومفهومه ان ب ثابت
لج مع انتفاء الضرورة عن الثبوت واللاثبوت ولا معنى للقضية الا ان يحكم فيها بان وصف المحمول صادق
على ذات الموضوع سواء كان بالامكان او بالفعل وكل منهما كيفية زائدة على نفس النسبة لا يقال
الامكان ليس كيفية للنسبة بل هو ماخوذ في جانب المحمول فزيد قائم بالامكان مثلا في قوة قولنا زيد ممكن
ثبوت القيام له ومعناه زيد ليس سلب القيام عنه بضروري فانه حكاية عن سلب ضرورة السلب فلا
تقييد ههنا الا في اللفظ لانا نقول اخذ الامكان قيد المحمول خروج عما فيه الكلام على ان مثل هذا جار في
الضرورية ايضا لان قولنا زيد ناطق بالضرورة في قوة قولنا زيد يجب ثبوت النطق له ومعناه ليس سلب
الناطقية عنه بضروري فكانه حكاية عن سلب ضرورة السلب فلا تقييد ههنا الا في اللفظ ثم ههنا كلام

وهو ان قولنا زيد حجر بالامتناع غير مشتملة على الرابطة لكون الثبوت ممتنعا له فلا تكون قضية بالفعل ذا جيب
بان المقصود فی هذه القضية اذعان الوقوع لا نفسه والا فای شئ يوصف بالامتناع واعترض
عليه بان تحقق النسبة متكيفة بكيفية الامتناع كالمقيد بالنسبة الى تحقق المطلق فكيف يمكن الاذعان
بالمقيد بدون الاذعان بالمطلق وكيف يمكن صدق المقيد مع عدم صدق المطلق واجيب منه بان
اصل النسبة الثبوت مطلقا اعم من ان يكون بالفعل وبالقوة او بالضرورة او بالامتناع فلا ريب فی
تحقق مطلق الثبوت فی ضمن زيد حجر بالامتناع فلم يلزم تخلف المطلق عن المقيد والمقصود قبل ذكر
الامتناع اذعان المعنى المتبادر عن المطلقة وتعقب عليه البعض بل التحقيق بان معنى القضية ليس الا
الثبوت الفعلی وهو توصف تارة بالضرورة وتارة بالامكان وتارة بالامتناع كيف وليس الممتنع مثلا
الا تحقق الثبوت فی نفس الامر وليس الفعلية زائدة على هذا المعنى ومن المحقق ان الامتناع جهة القضية
الكاذبة والثبوت المطلق الذی هو اصل مدلول القضية عندكم صادق ومتحقق فی ضمن الامتناع
بل لو كان مدلول القضية الثبوت الاعم من الامتناع لما كان مفهومها محتملا للصدق والكذب والتصديق
والتكذيب فالحق ان مدلول القضية هو الثبوت على نهج الفعلية فهو قد يلاحظ ويقيد بقيد الامتناع و
الضرورة والدوام والامكان وغيرها لكن البعض من تلك القيود لا يقتضی تحققها تحقق المطلق بل
يقتضی رفعه وسلبه كالامتناع مثلا والاذعان بالمقيد بذلك البعض تحصل بدون الاذعان بالمطلق
وصدقه لا يتوقف على صدقه فان الامتناع من شانه ان تكيف به ما هو من الامور الباطلة ولعل
التحقيق فی هذا المقام ما قال بعض الاجلة الاعلام بواه الله فی دار السلام من ان قولنا زيد حجر اذا
اريد به معنى اعم يفيد فائدة تامة البتة وليس انشاء فهو خبر فمعنى القضية الثبوت المطلق سواء كان على نهج
الضرورة او الامكان او الامتناع وما هو متقرر ليس الا ان ما هو كاذب بالمعنى المتبادر موجهة بجهة
الامتناع وليست القضية محتملا للصدق والكذب لا بمعنى ان نفس مفهومها من حيث انه حكاية عن شئ محتمل
للمطابقة وعدمها وهو حاصل فی مطلق الاعم وامتناع كذبه لا ينافی كونه قضية وخبرا بل لو كذب وتجويز
صدق المقيد مع كذب المطلق تجويز لتحقق الاخص من دون تحقق الاعم بل الضرورة تقتضی ان صدق
المقيد بعينه صدق المطلق وتجويز تقييد الشئ بما ينافيه تجويز لاجتماع المتنافيين فان المقيد عبارة عن
المطلق الماخوذ مع القيد فالمطلق جزء له والمقيد مشتمل عليه وعلى القيد فمعنى زيد حجر بالامتناع ثبوت

الحجرية المتكيف بالامتناع ولوكان مفاد المطلق الثبوت الواقعي كان معناه ثبوت الحجرية في الفنس الامر متكيفا بالامتناع وهو جمع بين المتنافيين هذا كلامه الشريف ولا يخفى وقته ومتانته واعلم ان الممكنة العامة اعم القضايا بسائط كانت او مركبات لان امكان النسبة قد توجد من غير ضرورة ودوام وفعلية فهي اعم من المطلقة العامة ايضا لان الفعلية تستلزم الامكان من غير عكس لجواز ان لا يخرج الامكان من القوة الى الفعل قوله وهي المشروطة العامة يعني ان المشروطة العامة المقيدة باللادوام الذاتي مشروطة خاصة ومعنى اللادوام الذاتي ان النسبة المذكورة في القضية ليست بدائمة ما دام ذات الموضوع موجودة فيكون اشارة الى مطلقة عامة قوله ومنها الوجودية اللادائمة وتسمى المطلقة الاسكندرية ايضا لان اكثر امثلة المعلم الاول للمطلقة في مادة اللادوام تحرزا عن منهم الدوام ففهم الاسكندر الافرودسي من هذه الامثلة اللادوام قوله ومنها الوقتية بحذف قيد الاطلاق قوله ومنها المنتشرة بحذف الاطلاق قوله فهي التي يحكم فيها بارتفاع الضرورة ولا فرق فيها بالايجاب والسلب الا في اللفظ لا في المفهوم لان مفهوم الايجاب والسلب فيها هو سلب ضرورة الطرفين واعلم انك اذا عرفت تعريف الموجهات وان المنظور فيها ما يحكم به ظاهر مفهوماتها فلا يشكل عليك استخراج النسب بينها لو تاملت وراعيت ما ذكرنا سابقا قوله اللادوام اشارة الخ فيه اشارة الى ان اللادوام ليس مدلوله الصريح المطلقة العامة ولا اللاضرورة مدلولها الصريح الممكنة العامة لان سلب دوام النسبة الايجابية الكلية يستلزم اطلاق النسبة السلبية الكلية وهي مطلقة عامة موافقة لتلك النسبة في الكمية مخالفة لها في الكيفية وكذا سلب دوام النسبة السلبية الكلية يستلزم اطلاق النسبة الايجابية كك وهي المطلقة العامة المخالفة لتلك النسبة في الكيفية الموافقة لها في الكمية وكذا سلب ضرورة النسبة الايجابية الكلية يستلزم امكان النسبة السلبية الكلية وهي ممكنة عامة موافقة لها في الكمية ومخالفة لها في الكيفية وكذا سلب ضرورة النسبة السلبية الكلية يستلزم امكان النسبة الايجابية الكلية وهي ممكنة عامة موافقة لها في الكلية والجزئية مخالفة لها في الايجاب والسلب فما اشتهر ان اللادوام دال على المطلقة العامة التزاما واللاضرورة على الممكنة العامة مطابقة كلام ظاهري اذ لا يلزم من كون الامكان عبارة عن سلب الضرورة كون الممكنة العامة مدلولا مطابقيا لها كيف والمفرد لا يدل على القضية اصلا على ما تقرر عندهم ولعلك قد تفطنت بما ذكرنا ان المركبة قضية متعددة لان الاعتبا

ففي وحدة القضية وتعددها لوحدة الحكم وتعدده فان تعددت الاحكام تعددت القضايا واذا لم يكن في القضية الاحكم واحد لم تكن القضية الا واحدة والحكم كما يتعدد بتعدد الموضوع والمحمول كذلك يتعدد باختلافه في نفسه ايجابا وسلبا والحكم في المركبة مختلف كيفا فتكون القضية المركبة متعددة قطعاً قوله اما المتصلة فهي التي الخ هذا التعريف يشمل قسمي المتصلة اعني اللزومية والاتفاقية لان ثبوت نسبة على تقدير ثبوت نسبة اخرى اعم من ان يكون لزوماً او اتفاقاً قوله ثم المتصلة صنفان بل المتصلة ثلثة اصناف لانه ان كان الحكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى لزوما فلزومية وان كان الحكم بثبوت نسبة على تقدير اخرى بالاتفاق فاتفاقية وان كان الحكم فيها اعم من ان يكون لزوما او اتفاقا فمطلقة قوله وان كان ذلك الحكم بدون العلاقة فاتفاقية اعلم ان الاتفاقية تطلق على معنيين الاول ما يحكم فيها بتحقق نسبة في نفس الامر على تقدير تحقق الاخرى فيها بلا العلاقة وتسمى اتفاقية خاصة ويمتنع تركيبها من كاذبين و صادق وكاذب وانما يتركب من صادقين فقط والثاني ما يحكم فيها بصدق قضية في الواقع على تقدير فرض تحقق اخرى وتسمى اتفاقية عامة ويجوز تركيبها من صادقين وتال صادق ومقدم محال فان الصادق في نفس الامر باق على فرض كل محال ولا يجوز ان يكون التالي كاذباً كما يتوهم من كون الاتصال ثبوت شئ على التقدير فيجوز ان يكون التالي كاذبا في الواقع صادقا على التقدير لما قيل ان معنى الاتصال مطلقا وان كان الاول حقا كان الثاني حقا لكن اذا كان الاول ملزوماً للثاني فلا قباحة في انتفائهما في الواقع بناء على جواز استلزام محال محالاً واما اذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم فلابد ان يكون الثاني حقا في نفس الامر ليكون حقا على التقدير ضرورة ان التقدير والفرض لا يغير الشئ في الواقع ما لم يكن بينهما ارتباط وعلاقة وقال العلامة التفتازاني ان التالي لو كان منافيا للمقدم لم يصدق الاتفاقية فان صدق التالي وان كفى في صدق الاتفاقية الا انه لابد من صدقه على تقدير صدق المقدم ايضا والمنافاة التي بينهما تمنع صدقه على تقديره والا لزم اجتماع النقيضين وهو محال ولو كان بطريق الاتفاق وعدم تغير التقدير للشئ الواقعي مسلم اذا لم يكن منافيا لذلك الشئ واما على تقدير المنافاة فغير مسلم واورد عليه بان مرجع صدق الاتصال في الاتفاقية ليس الا صدق التالي في نفس الامر فقط سواء كان منافيا للمقدم او لا ولذا يقال يمتنع تركيب الاتفاقية الصادقة من كاذبين ولا يلزم من منافاة التالي مع المقدم في الاتفاقية اجتماع النقيضين كيف ولم يحكم فيها باجتماعهما في نفس الامر فان مآل الاتصال فيها نفس تحقق التالي فقط كما ان مآل الاتصال في اللزومية مجرد

لتحقق العلاقة بينهما لا انهما متحققان ولعل الحق ما افيد ان الحكم الشرطي لا يكون الا على تقدير فرض المقدم فالحكم في الاتفاقية ليس الا بتحقق التالي في نفس الامر على تقدير فرض المقدم فيها فلو كان المقدم منافيا له يرجع الحاصل الى تحقق امر واقعي في الواقع مع فرض مناقضه فيه وهو حكم بالجمع بين النقيضين واما اللزومية فالحكم فيها وان كان بتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم لكن لا يلزم منه على تقدير المنافاة الا اجتماعهما في عالم التقدير ولا خلف فيه ولا يخفى متانة هذا الكلام والحاصل انه لو حكم في الاتفاقية بصدق التالي في الواقع بحيث لا يكون لتقدير المقدم فيه مدخل لم يلزم اجتماع المتنافيين لكن الحكم فيها بصدق التالي في الواقع على تقدير صدق المقدم ايضاً وعند ارادة هذا المعنى لا ريب في لزوم اجتماع المتنافيين على تقدير تركيب الاتفاقية من المتنافيين وليعلم انه قال شارح المطالع الاتفاقيات ايضا مشتملة على العلاقة لان المعية في الوجود امر ممكن لا بد له من علة الا ان العلاقة في اللزوميات مشعور بها حتى ان العقل اذا لاحظ المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي عنه بديهة او نظرا بخلاف الاتفاقيات فان العلاقة فيها غير معلومة وغير مشعور بها وان كانت واجبة في نفس الامر فليس ناطقية الانسان توجب ناهقية الحمار بل اذا لاحظهما العقل يجوز الانفكاك بينهما ورد عليه بانه غاية ما لزم ان يكون لمصاحبته بينهما لوجود علة موجبة لها لكن هذا القدر لا يكفي للتلازم بل يجب الارتباط الافتقاري كما سيظهر وسيظهر تحقيق الحق ان شاء الله تعالى قوله والعلاقة في عرفهم عبارة عن احد الامرين الخ تفصيل المقام انهم قالوا التلازم بين الشيئين انما يكون اذا كان احدهما علة موجبة للآخر فان العلة الموجبة لا ينسلخ عن المعلول وكذا المعلول لا ينسلخ عن العلة الموجبة او يكونا معلولي علة ثالثة ولما ورد عليه النقض بالمتضايفين فانهما ليسا معلولي علة ثالثة ولا احدهما علة للآخر مع كونهما متلازمين قال بعضهم لا بد بين المتلازمين من علاقة العلية او التضايف وقد اختاره المص العلامة قدس سره حيث قال واما ان يكون علاقة التضايف الخ وقال المحقق الطوسي واتباعه ان التلازم منحصر في علاقة العلية بان يكون احدهما علة للآخر او كلاهما معلولين لثالث لكن لا كيف ما اتفق بل من حيث توقع تلك العلة الثالثة بينهما ارتباطا افتقاريا لا على الوجه الدائر اذ كل شيئين لا يكون بينهما علاقة افتقار ومعلولية كما ذكر فلا استحالة في انفكاك احدهما عن الآخر والنقض بالمتضايفين غير وارد لانهما اما حقيقيان او مضافان والاولان معلولان لثالث كالابوة والبنوة لكونهما معلولين للتولد وكل منهما يحتاج الى معروض الآخر فالابوة

محتاج الى ذات الابن والبنوة الى ذات الاب اما الاخران فبعض كل منهما اعنى وصفه محتاج الى بعض الآخر
اعنى ذاته هكذا قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات واورد عليه المحاكم بان النقض لا ينحصر فى المتضائفين
بل هو لازم فى القضايا المتلازمة فى بابى العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا
تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق
بين قضيتين تلازم اصلا وايضا اللبنتان المتخيتان متلازمتان مع عدم علاقة العلية بينهما على الوجه المذكور
واجيب عن الاول بان ليس التلازم بين نفس القضيتين انما التلازم بين صدقهما وصدقهما معلول لمغايرة ذات
الموضوع والمحمول واتحادهما وعن الثانى بان اللبنتين المتخيتين ليسا متلازمين بل فيه تدافع الاثقال
المتساوية الميول كتدافع جوانب الارض الى مركز الكل ولو سلم انه معدود من باب التلازم فليس التلازم الا
فى حفظ الوضع لا فى الوجود فهما بهذا الاعتبار معلولا علة ثالثة وهو الالتقاء مع احتياج كل منهما فى ذلك
الوصف الى ذات الآخر ونقض تارة بان اشتراط الارتباط الافتقارى لغو فانه كلما تحقق المعلول تحققت
علته الموجبة وكلما تحققت علته الموجبة تحقق المعلول الآخر فكلما تحقق المعلول الاول تحقق المعلول الآخر فالمعلولان
لعلة واحدة متلازمان بالشكل الاول ولا حاجة الى اشتراط الارتباط الافتقارى وكون الثالث موقعا له
واجيب عنه بان المعلولين لا يصدران عن العلة الواحدة بجهة واحدة بل لا بد من جهتين فالمعلول الاول
يستلزم علته من جهة صدوره عنها بتلك الجهة والعلة انما تستلزم المعلول الآخر من جهة اخرى فلم يتكرر الاوسط
فلا يلزم النتيجة وفيه ان الكلام فى العلة الموجبة وهى التى يمتنع تخلف المعلول عنها لاستجماعها شرائط التاثير
والاستناد الى تلك العلة لا ريب انه كاف فى امتناع التخلف عنها ولا حاجة الى الارتباط الافتقارى وتارة
بانه قد اشتهر فيما بينهم ان المعلول الواحد يجوز ان يكون له علل متعددة كل واحد منها بحيث لو وجد ابتداء
وجد المعلول بسببه وان لم يجز اجتماعها وح لا يلزم من كون الشئ علة لامر ان لا يتحقق هذا الامر بدون ذلك الشئ
بل يمكن ان يوجد المعلول بكل واحد من العلل نعم لو قيل لا يجوز تعدد العلل المستقلة لا بدلا ولا معا صح هذا
الكلام واجيب بان العلة فيما يظن فيه تعدد العلل المستقلة وهى القدر المشترك منضما الى الفاعل الواحد
بالشخص لا يقال ح يلزم كون تحصيل المعلول اقوى من تحصيل العلة ضرورة ان القدر المشترك مبهم لانا نقول
هذا غير ممنوع فى العلة التامة كما صرح به الشيخ فى الشفاء انما الممتنع ابهام العلة وتحصيل المعلول فى الفاعل
المستقل بالتاثير وتارة بانه لا شك ان الابوة والنبوة متلازمتان قطعا والقول بان ذات احدهما يحتاج

الی معروض الآخر لا یورث التلازم بینهما بل انما یورث التلازم بین معروض احدهما وذات الآخر والقول باستناد احدهما
الی ثالث وهو التولد مثلا لا یجری فی امور اخری کالصغر والکبر مثلا وتارة بان وجود الواجب وعدم علة ما متلازمان
مع انه لا علیة ولا استناد الی ثالث والقول بانهما متحدان معنی متغایران لفظا لیس بشیء فان تغایر المفهوم
ضروری واجیب بان العدم لا یضاف الا الی الوجود وکما یجی تحقیقه فعدم العدم ان کان معناه عدم ثبوت العدم
فثبوت العدم لیس نقیضا للوجود حتی یکون عدم ثبوت العدم لازما للوجود والا فلا محصل له هکذا وقع القیل
والقال ومدار الجواب السؤال وتحقیق المقام علی ما افاد بعض الاعلام ان التلازم یطلق علی معنیین الاول
کون الشیء آبیا عن التحقق فی الواقع الا مع تحقق الآخر وبالعکس فیستدعی ذات کل واحد من المتلازمین ان لا
تتحقق الا مع تحقق الآخر وهذا لا یوجب کون احدهما علة للآخر ولا کونهما معلولین لثالث غایة الامر انه یتحقق اذا
کان احدهما علة موجبة للآخر واما اذا کانا معلولین لثالث فامکان ذلک لاستدعائهما آبیا عن ذاتهما
یکونان متلازمین والا فلا والاستناد الی الثالث وایقاع الثالث الافتقار بینهما فلا مدخل له اصلا کما اشتهر
من انه لابد فی التلازم من ان یکون احدهما معلولا للآخر او کلاهما معلولین لثالث وبالجملة فلا بد من علاقة العلیة
وما زعم المحقق الطوسی من انه لا یکفی الاستناد الی الثالث بل لابد من ایقاع الثالث الارتباط الافتقاری بینهما
لیس بشیء اذ مدار التلازم لیس الا عدم الانفکاک نظرا الی ذات المتلازمین سواء کان بینهما علیة اصلا ولذا
قد تحقق هذا المعنی فی المحالین بالذات مع عدم کون احدهما علة للآخر ولا کونهما معلولین لثالث کما یقال اجتماع
النقیضین مستلزم لارتفاعهما وبالعکس والاستناد الی الثالث وایقاع الثالث الارتباط الافتقاری
بینهما لا معنی له اصلا والثانی مطلق امتناع الانفکاک بینهما فی نفس الامر والتلازم بهذا المعنی وان کان متحققا
فی کل معلولین لثالث وفی سلسلة العلل بین العلة الاولی والمعلول الاخیر لکن لزوم علاقة العلیة غیر ضروری
لهذا المعنی فان امتناع الانفکاک فی نفس الامر لا یقتضی علاقة العلیة اصلا فضلا عن ان یقتضی ایقاع الثالث
ارتباطا افتقاریا بینهما ولعلک تتفطن منه ان استناد الشیئین الی العلة الواحدة الموجبة یکفی فی اللزوم بمعنی
عدم الانفکاک فی نفس الامر ویثبت اللزوم بینهما بالشکل الاول وعذر عدم تکرر الاوسط لاختلاف الجهات
مرتفع بانه یجری الکلام فی الجهتین ولا یتسلسل بل ینتهی الی علة واحدة موجبة لهما فثبت ان ما قال شارح
المطالع ان الاتفاقیة مشتملة علی العلاقة لعله غیر بعید عن الصواب واعلم انه لا خلاف فی استلزام الصادق
صادقا ولا فی عدم استلزام الصادق کاذبا انما الخلاف فی استلزام الکاذب صادقا او کاذبا فقال الشیخ

في الشقاء اذا وضع محال على ان تبيعه محال مثل قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن حساسا يصدق سلبي ومتيقن
لا اتفاقية او مقتضاها ان يكون حكم مفروض وتيقن معه صدق شئ لكن التالي غير صادق بحيث يوافق صدق شئ ما
آخر فرض فرضناه ان وضع صادق على ان تبيعه كاذب كقولنا اذا كان الانسان ناطقا فالغراب ناطق لم لصح
لا لزومية ولا اتفاقية اما اذا وضع محال على ان تبيعه صادق في نفسه كقولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو عدد فيصدق
بطريق الاتفاق واما بطريق اللزوم فهو حق من جهة الالتزام وليس حقا من جهة نفس الامر اما انه حق من جهة
الالتزام فان من يرى ان الخمسة زوج يلزمه ان يقول بانه عدد واما انه ليس بحق من جهة نفس الامر فلانه
اذا وضع ان الخمسة زوج وكان حقا ان كل زوج عدد يلزمه ان الخمسة الزوج عدد فاستلزام زوجية الخمسة
للعددية بسبب ان كل زوج عدد لكنه ليس بصادق على ذلك لو وضع والفرض لانه يصدق لا شئ من العدد
بخمسة زوج فلا شئ من الخمسة الزوج بعدد فليس كل زوج عددا الا ان سلب الشئ عن جميع افراد الاخص
يستلزم سلبه عن بعض افراد الاعم وايضا لو صدق كلما كان الخمسة زوجا كان عددا الصدق كل خمسة زوج
عدد لكنه باطل فيكون المتصلة التي في قوتها باطلة ومحصله عدم استلزام المقدم المحال التالي الصادق
واستلزامه الكاذب واعترض عليه شارح المطالع بانا لا نسلم ان قولنا لا شئ من العدد بخمسة زوج صادق
على تقدير المحال فانه لما جوز كذب القضية القائلة كل زوج عدد على ذلك التقدير مع صدقه في نفس الامر
فلم لا يجوز كذب هذه القضية على ذلك التقدير وان كانت صادقة في نفس الامر على انه مناقض لما صرح به من ان
الصادق في نفس الامر باق على فرض كل محال سلمنا ذلك لكن غاية ما فيه ان القياس المنتج للقضية لا ينعقد
وانتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول فان قلت لما صدق لا شئ من الخمسة الزوج بعدد وظهر عدم استلزامها
للعددية قلت لا نسلم انه لا يلزم من كون الخمسة زوجا ان يكون عددا غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون عددا
وان لا يكون وهو محال وهو جوز استلزام المحال للمحال واما قوله لو صدق كلما كان الخمسة زوجا كان عددا لصدق
كل خمسة زوج عدد فهو ممنوع لاستدعاء الموجبة وجود الموضوع وعدم استدعاء الملازمة وجود المقدم وايضا لو
صح احد الدليلين لزم ان لا يصدق اللزومية عن محالين واللازم باطل بيان الملازمة انا اذا قلنا كلما كانت
الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فالمحقق بهذه القضية ان كل زوج منقسم بمتساويين لكنه ليس بصادق
على ذلك التقدير لانه يصدق لا شئ من المنقسم بمتساويين بخمسة زوج فلا شئ من الخمسة الزوج بمنقسم بمتساويين
فليس كل زوج بمنقسم بمتساويين ولانها لو صدقت لصدق كل خمسة زوج منقسم بمتساويين لكنه باطل واما

ببيان بطلان اللازم فلان الشيخ ساعد على ذلك ولانه لو لم يجز استلزام المحال للمحال لم ينعكس الموجبة الشرطية الكلية
بعكس النقيض وليس كذلك وذهب اكثر المتاخرين الى انه لا فرق بين المحال والممكن في الاستلزام بعلاقة جمعية
وعدمه بعدمها فاذا تحقق العلاقة بين المحالين على تقدير تحققهما جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما كقولنا كلما كان
زيد حمارا كان ناهقا والا فلا استلزام اصلا ومن ثم يجب ان لا يكون المقدم منافيا للتالي حتى يتحقق بينهما
علاقة الملازمة فان المنافاة تصحح انفكاك المقدم عن التالي والملازمة بينهما تمنعه فلو كان المقدم المحال
مع كونه منافيا للتالي مستلزما له في نفس الامر يلزم اجتماع المتنافيين واورد عليه الفاضل ميرزا جان في حواشي
الحواشي القديمة بانه ان اريد بكون المنافاة مصححة للانفكاك انها تصحح الانفكاك في نفس الامر بحيث يكون
احدهما متحققا في نفس الامر دون الاخر فغير مسلم لجواز كونهما ممتنعين وان اريد بمعنى انه لو تحقق احدهما
لم يتحقق الاخر فمسلم لكنه ليس بمستحيل لرجوعه الى قضيتين لزوميتين تالي احدهما مناف لتالي الاخرى فيجوز ان
يصدق لان المحال جاز ان يستلزم النقيضين والحق انه ان كان المراد بالعلاقة علاقة العلية فلا يمكن تحققه
في المحال اصلا وان كان المراد بها العلاقة التي يابى المقدم الانفكاك عن التالي وجودا فمسلم لان المحال
والممكن متساويان فيه لكن لا نم امتناع منافاة المقدم للتالي في اللزوم لجواز ان يكون بين المحال ونقيضه
علاقة بها يابى عن فرض الوجود الاستصحاب معه بالنظر الى ذاته كذا افاد بعض جلة الاعلام قدس سره وزعم
بعضهم انه لا يجزم العقل بان يستلزم المحال محالا او ممكنا اذ العقل حاكم في عالم الواقع وما هو خارج عنه ليس بداخل
تحته ومجرد فرض العقل له من عالم الواقع لا يجدي في جريان الحكم ونفاذ الاحكام الواقعية في عالم التقدير
فمشكوك وهذا اختيار الفاضل اللكهنوي الانصاري ومن تبعه وفيه ان للمحال ايضا احكاما واقعية من غير اعتبار المعتبر ولحاظ
اللاحظ وتلك الاحكام داخل تحت حكم العقل قطعا وكون وجود المحال خارجا عن عالم الواقع لا يستلزم كون
احكام النفس الامرية خارجة عن حكم العقل فالمحال قد يستلزم المحال بالذات وربما يكون الجزم بهذا الاستلزام
ضروريا كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا وقد يكون نظريا وقد لا يستلزم فالمحال والممكن سواء في هذا الحكم
لا تفرقة بينهما اصلا قوله لانها ان حكم فيها بالتنافي او بعدمه بين شيئين الخ اعلم ان المنفصلة الحقيقية لا بد
ان يوخذ فيها مع القضية نقيضها او المساوي له والا لم يتحقق التنافي صدقا وكذبا فلا تتركب المنفصلة
الحقيقية الا من جزئين اذ لو تركبت من ثلثة اجزاء ولتكن ا وج وب فاما ان يكون ج مستلزما لنقيض ب
اولا على الثاني لم يكن بين ج وب انفصال حقيقي وعلى الاول اما ان يكون نقيض ب مستلزما لا اولا على الثاني

لم يتحقق بين ب وآ انفصال حقيقي وعلى الاول يكون ج مستلزما لا لان المستلزم للمستلزم للشئ مستلزم لذلك الشئ فلم يكن بين ج وآ انفصال حقيقي فان قيل قولنا كل مفهوم اما واجب او ممكن او ممتنع حقيقة مركبة من اكثر من جزئين يقال هذه القضية مركبة من حملية ومنفصلة فان معناها كل مفهوم اما واجب وكل مفهوم اما ممكن او ممتنع الا انه لما حذف احد حرفي الانفصال توهم ذلك تركيبها من ثلثة اجزاء آو يقال انها مركبة من حمليتين بانها مرددة المحمول لا يقال المنفصلة القائلة كل مفهوم اما ممكن او ممتنع لا شك انها مانعة الجمع ولا انفصال حقيقي بينها وبين الحملية لجواز تصادقهما لصدق الحملية فان المنفصلة المانعة الجمع تصدق ولو ارتفع جزءاها لانا نقول تلك المنفصلة ليست مانعة الجمع بل منضمة مع الحملية على انها مانعة الخلو وجزء الانفصال الحقيقي لابد ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا فان صدقت الحملية كذبت المنفصلة المانعة الخلو لارتفاع جزئيها وان صدقت كذبت الحملية كيف ومرجع المنفصلة ذوات الاجزاء الثلثة الى قولنا اما ان يكون هذا المفهوم واجبا آو لا يكون فان لم يكن فهو اما ممكن او ممتنع فهذه منفصلة مانعة الخلو مساوية لنقيض الحملية فهي مركبة من حملية ومساوي نقيضها كذا في شرح المطالع وآورد عليه بانه انما يلزم منه ان لا تتركب المنفصلة الحقيقية من اجزاء فوق اثنين على وجه يكون بين كل جزئين منها انفصال حقيقي لا انه لا تتركب من اكثر من جزئين مطلقا فلو تركبت من ثلثة اجزاء بحيث يكون الانفصال بين مجموع ثلثة اجزاء فلا دليل على بطلانه فآن قيل الانفصال الحقيقي لا يكون الا بين شئ ونقيضه او مساوي نقيضه وهو لا يكون الا واحدا آيقال يجوز ان تتركب عن شئ وعن شيئين كل واحد منهما اخص من نقيضه وآجيب عنه بانه ح يكون الانفصال بين احد الاجزاء وبين المفهوم المردد بين الباقيين بالذات لا بين ثلثة اجزاء واما مانعة الجمع فيمكن تركيبها من ثلثة اجزاء الا يجوز اجتماع اثنين منها في الصدق ويجوز اجتماعها في الكذب كقولنا هذا الشئ اما شجر او حجر او حيوان وكذا مانعة الخلو يجوز تركيبها من ثلثة اجزاء الا يجوز اجتماع اثنين منها في الكذب ويجوز اجتماعها في الصدق كقولنا هذا الشئ اما لا شجر او لا حجر او لا حيوان قال شارح المطالع الحق ان شيئا من المنفصلات لا يمكن ان تتركب من اجزاء فوق اثنين لآن المنفصلة هي التي حكم فيها بالمنافاة بين قضيتين على احد الانحاء الثلثة فلا انفصال الا بين الجزئين وآما ما ظن من جواز تركيب مانعة الجمع والخلو من اجزاء كثيرة فهو ظن سوء لانا اذا قلنا اما ان يكون هذا الشئ شجرا او حجرا او حيوانا فلا بد من تعيين طرفيها حتى يحكم بينهما بالانفصال فاذا فرضنا احد طرفيها قولنا هذا الشئ حجر فالطرف الآخر اما قولنا هذا الشئ شجر واما قولنا هذا الشئ حيوان على التعيين ولا على التعيين

فانكان احدهما على التعيين ثم المنفصلة به وكان الآخر زائداً حشواً وان كان احدهما لا على التعيين كان تركيبها من
حملية ومنفصلة فلا يزيد اجزاؤها على اثنين بل هذه المنفصلة في التحقيق ثلث منفصلات احدها من الجزء الاول و
الثاني وثانيها من الجزء الاول والثالث وثالثها من الثاني والثالث فكما ان الحملية تتعدد بتعدد معنى الموضوع
والمحمول كذلك الشرطية تتكثر بتعدد احد طرفيها على ان الانفصال لو احد نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا يتصور
الا بين اثنين فان النسبة بين امور كثيرة لا تكون نسبة واحدة بل نسبا متكثرة وح نقول قولهم لا يمكن تركيب
الحقيقية من اجزاء كثيرة ويمكن تركيب مانعة الجمع والخلو منها ان ارادوا بها المنفصلة الواحدة حتى ان الحقيقية
الواحدة لا يمكن تركيبها من الاجزاء الكثيرة ومانعة الجمع والخلو يمكن ان يتركب منها فلا نم ان المنفصلة القائلة
بان الشئ اما شجر او حجر او حيوان او بانه اما لا شجر او لا حجر او لا حيوان منفصلة واحدة بل منفصلات متعددة وان
ارادوا بها المنفصلة الكثيرة فكما تتركب مانعة الجمع والخلو المتكثرة من اجزاء كثيرة كذلك الحقيقية المتكثرة وعلى
كلا التقديرين لم يكن بين الحقيقية واختيها فرق في ذلك انتهى واعترض عليه بعض من لا يعبأ به بان قوله
النسبة الواحدة لا يتصور الا بين اثنين ان اراد به ان كل نسبة واحدة انفصالية كانت او غيرها لا يتصور الا
بين اثنين فهو مصادرة على المطلوب وان اراد ان كل نسبة حملية او اتصالية لا يتصور الا بين اثنين فغير نافع كما
لا يخفى وهذا خبط صريح لان المصادرة انما تلزم اذا لوحظت الجزئيات تفصيلا ثم حكم على موضوع الكبرى بالاكبر
واما اذا حكم بان ما ثبت له الاوسط محكوم عليه بالاكبر ولم يلاحظ فيها ان ما صدق عليه الاوسط اي شئ هو فلا
مصادرة وغاية ما يمكن ان يمنع كلية الكبرى وهذا ايضا مكابرة كما لا يخفى على من له ادنى مسكة **قوله** وان حكم
بالتنافي او عدمه صدقا فقط الخ اعلم ان مانعة الجمع والخلو تطلقان على ثلثة معان اما مانعة الجمع فقد تطلق على
ما حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط اي بعدم التنافي في الكذب وقد تطلق على ما حكم فيها بالتنافي في الصدق
فقط اي لم يحكم فيها بالتنافي في الكذب سواء حكم فيها بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشئ منهما وقد تطلق على ما حكم
فيها بالتنافي في الصدق مطلقا سواء حكم بالتنافي في الكذب او بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشئ منهما وكذا مانعة
الخلو قد تطلق على ما حكم فيها بالتنافي في الكذب فقط اي بعدم التنافي في الصدق وقد تطلق على ما حكم فيها
بالتنافي في الكذب فقط اي لم يحكم فيها بالتنافي في الصدق سواء حكم بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشئ منهما
وقد تطلق على ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا سواء حكم بالتنافي في الصدق او بعدم التنافي فيه او
لم يحكم بشئ منهما والمعنى الاول من كل منهما اخص من الاخيرين منهما والاخير من كل منهما اعم من الاولين والثاني

منهما اعم من الاول وكل منهما بالمعنيين الاخيرين اعم من الحقيقية ومنهما بالمعنى الاول كما لا يخفى قوله والمنفصلة باّنها
الثلثة قسمان بل ثلثة اقسام ثالثها المطلقة التي لم يقيد بشئ من العناد والاتفاق فاقسام المنفصلة تسعة
والشرطيات اثنا عشر كما يظهر بالتامل قوله لا ان القضية الطبعية الخ وذلك لان الحكم الشرطي لا يتصور
بدون ملاحظة التقادير واعتبارها واجب فيها وهي بمنزلة الافراد في الحملية فلا يعقل اخذ طبيعة المحكوم عليه بدون
اعتبار التقادير لتكون طبعية وبالجملة ما يحكم عليه في الشرطية لا يمكن ان يوخذ من حيث الاطلاق والعموم
او من حيث هي هي فلا يتصور فيها الطبعية والمهملة القدمائية قوله ثم التقادير فيها الخ اعلم ان المراد
بالتقادير الاحوال التي يمكن اجتماعها مع المقدم وان كانت محالة في انفسها سواء كانت لازمة للمقدم او عارضة
له فاذا قلنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا اردنا ان كل حال ووضع يمكن ان يجامع وضع انسانية زيد
من كونه كاتبا او ضاحكا او قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او الفرس صاهلا الى غير ذلك فان الحيوانية
لازمة للانسان في جميع الاحوال والاوضاع ولم يشترط امكانها في نفسها بل يعتبر تحقق اللزوم والعناد عليها
وان كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الانسان فرسا كان حيوانا فانه يمكن ان يجتمع المقدم مع كون الانسان
صاهلا وان استحال في نفسه ولو عمم الاحوال في الكلية بحيث يتناول الممتنعة الاجتماع مع المقدم لزم ان لا
يصدق كلية اصلا فانا لو فرضنا المقدم مع عدم التالي او مع عدم لزوم التالي اياه لا يلزمه التالي اما على الاول
فانه يستلزم عدم التالي فلو كان ملزوما للتالي ايضا كان امر واحد ملزوما للنقيضين وهو محال واما على التقدير
الثاني فلانه يستلزم عدم لزوم التالي فلو كان ملزوما له كان ملزوما له ولم يكن ملزوما له وهو محال وكذا في المنفصلة
لو اخذنا المقدم مع وجود التالي امتنع ان يعاند التالي لاستلزامه التالي والا يلزم كونه لازما ومعاندا معا وكذا
لو اخذ مع لزوم التالي واعترض عليه بوجهين الاول انا سلمنا ان مقدم اللزومية اذا فرض مع عدم التالي
او عدم لزوم التالي يستلزم عدم التالي او عدم لزومه لكن لا نسلم عدم لزوم التالي له لجواز ان يستلزم التالي
وعدمه ولزومه وعدم لزومه لذا لمحال يجوز ان يستلزم النقيضين وكذا في المنفصلة واجيب بلا تغير الدعوى بانه
لو لم يعتبر في الاوضاع امكان الاجتماع لم يحصل الجزم بصدق الكلية لان عدم التالي او عدم لزومه اذا فرض
مع المقدم احتمل ان لا يلزمه التالي فان المحال وان جاز ان يستلزم محالا آخر لكنه ليس بضروري وثانيا بانه
لو استلزم الشئ الواحد للنقيضين او عاندهما لزم المنافاة بين اللازم والملزوم اما في الاستلزام فلان كل واحد
من النقيضين مناف للآخر ومنافاة اللازم للشئ يستدعي منافاة الملزوم اياه ولانه اذا صدق المقدم صدق احد النقيضين

وكلما صدق احد النقيضين لم يصدق النقيض الآخر فبينهما منافات واما في العناد فلان معاندة الشيء لاحد النقيضين يوجب استلزامه للنقيض الآخر ان كانت في الصدق او استلزام نقيضه للآخر ان كانت في الكذب ومن المعلوم استحالة المنافاة بين اللازم والملزوم وهذا تطويل بلا طائل فان المنافاة بين اللازم والملزوم انما لزمت على تقدير محال والمحال جاز ان يستلزم المحال الثاني ان طبيعة المقدم في الكليات مقتضية للتالي مستقلة في الاقتضاء اذ لا دخل للاوضاع فيه فانه لو كان لشيء منها مدخل في اقتضاء التالي لم يكن للملزوم والمعاند هو المقدم وحده بل هو مع امر آخر واما في الجزئيات فللمقدم مدخل في اقتضاء التالي فهو لا يستقل بالاقتضاء فيكون هناك امر زائد على طبيعة المقدم واذا انضم اليها يكفي المجموع في الاقتضاء فيكون الملازمة بالقياس الى المجموع كلية وبالقياس الى طبيعة المقدم جزئية ففيما يكون المقدم مستقلا في الاقتضاء يصدق اللزوم وان اخذ على اي وضع ومنافاة الوضع للتالي او لزومه لا ينافي لزوم التالي لطبيعة المقدم اذ لا منافاة الا بين مجموع الوضع والمقدم وبين التالي لا بين نفس المقدم والتالي واللزوم انما هو لنفس المقدم لا المجموع واجيب بانه لما كانت التقادير في الشرطية كالافراد في الحملية فلا يعقل الحكم الشرطي الا على التقادير ولا يلزم من اقتضاء نفس المقدم التالي من غير مداخلة امر آخر الا ان يلزمه التالي على كل وضع يمكن تحقق المقدم معه اذ الحكاية عنه ما لم يحكم على جميع التقادير غير ممكن فلو اخذ التقدير المنافي للزوم لما صح الحكم باللزوم على ذلك التقدير **قوله** وفي المنفصلة دائما نحو دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا **قوله** وسور السالبة الكلية في المتصلة والمنفصلة ليس البتة اما في الاول كقولنا ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما في الثاني فكقولنا ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا **قوله** ولفظ لو وان واذا الخ قال الشيخ في الشفاء حروف الشرط تختلف منها ما يدل على اللزوم ومنها لا يدل على اللزوم فانك لا تقول ان كانت القيامة قامت فيحاسب الناس اذ ليست ترى التالي يلزم من وضع المقدم لانه ليس بضروري بل ارادي من الله تعالى وتقول اذا كانت القيامة قامت تحاسب الناس وكذلك لا تقول ان كان الانسان موجودا فالاثنان زوج لكن تقول متى كان الانسان موجودا فالاثنان زوج فيشبه ان يكون لفظ ان شديدة الدلالة على اللزوم ومتى ضعيفة في ذلك واذ كالمتوسط واما اذا فلا دلالة له على اللزوم البتة بل على مطلق الاتصال وكذا كلما ولما وهذا كلام شعري كما قال شارح المطالع ان الفرق بين ان قامت وبين ان كان الانسان موجودا ومتى كان لا يجب ان يكون بدلالة ان على اللزوم دون اذا ومتى لجواز ان يكون الفرق بدلالة ان على الشك في

وقوع المقدم وعدم دلالتها عليه بل هذه الكلمات بعضها موضوعة للشرط وبعضها متضمن لمعناه والشرط هو تعليق
امر على آخر اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الاتفاق فلا دلالة لها على اللزوم اصلا والعجب ان اذا دال
على اللزوم واذا لا يدل عليه مع ان اذ ليس بموضوع للشرط البتة وفي اذا رائحة الشرط على ان مثل هذا البحث ليس
من وظائف المنطق وليس فيه كثير نفع وانما هو فضول من الكلام انتهى **قوله** فطرفاها اما شبيهتان بحمليتين الخ
اعلم ان اطراف الشرطيات ليست قضايا بالفعل كما عرفت ما سبق لكنها قد تكون شبيهة بالحمليتين بحيث لو اعتبر
الحكم فيها يكونان حمليتين كقولنا كلما كان الشيء انسانا فهو حيوان او منفصلتين كقولنا كلما كان دائما اما ان
يكون العدد زوجا او فردا فدائما اما ان يكون منقسما بمتساويين او غير منقسم بهما او متصلتين نحو انه كلما كان ان الشيء
انسانا فهو حيوان فكلما كان لم يكن حيوانا لم يكن انسانا او مختلفين بان يكون احدهما حملية والآخر متصلة او منفصلة
او احدهما متصلة والاخرى منفصلة فالاول كقولنا انه كان طلوع الشمس علة لوجود النهار فكلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود والثاني نحو انه كان هذا اما زوجا او فردا فهو عدد والثالث نحو انه كان كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا **قوله** فصل التناقض اعلم ان كل
مفهوم اذا اعتبر في نفسه بدون صدقه على شيء ويضم اليه كلمة النفي يحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه وليس
في شيء منهما اعتبار صدق او لا صدق على شيء اصلا واذا اعتبر حملهما على شيء واحد كان اثبات ذلك المفهوم
له تحصيلا واثبات رفعه عدولا فيتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع فان اعتبر هذان
المفهومان في انفسهما وسميا متناقضتين كان معناه انهما متباعدان تباعدا لا يتصور ما هو ابلغ عنه فيما بين
المفهومات المعتبرة بلا صدقهما على شيء لا انهما لا يجتمعان في ذات ولا يرتفعان عنها لجواز الارتفاع عند عدمها
واذا اعتبر صدقهما على ذات واحدة كان نقيض كل منهما بهذا الاعتبار رفع صدقه لا صدق رفعه لجواز ارتفاعهما
ومن ههنا استبان انه اذا كان مفهوم رفعا لشيء كان الآخر مرفوعا له وهذا معنى كون التناقض من النسب
المتكررة وان المرفوع لا يمكن ان يكون رفعا الا واحدا فلا يتصور ان يكون لشيء واحد نقيضان وان المفرد
نقيضا بحسب ملاحظته في نفسه وبحسب اعتبار صدقه على شيء ونقيضه بالاعتبار الاول هو سلب ذلك المفرد
نفسه وبالاعتبار الثاني هو سلب ذلك لصدق فالسلب ح وان كان داخلا على المفرد لكنه يرجع حقيقة الى
سلب النسبة ومن ثم تراهم يقولون ان التناقض في المفردات يرجع الى التناقض في القضايا وههنا اشكال
من وجهين الاول انا اذا لاحظنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنها شيء فنقيضه رفعه وهو داخل في الجميع

بناء على الفرض المذكور فيلزم ان يكون الجزء نقيضا للكل واجيب عنه بان المفهومات ليست غير متناهية موجودة بالفعل بل هي كمراتب الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فلا يمكن اعتبار مجموعها بحيث لا يشذ عنها شيء والا يلزم اعتبار المتنافيين واورد بان معلومات الله تعالى لا يمكن الزيادة عليها اصلا والا لزم الجهل العياذ بالله فمجموع معلومات الله تعالى مفهوم ونقيضه رفع هذا المجموع فهو ايضا داخل في معلوماته فهو داخل في هذا المجموع فيلزم كون الجزء نقيضا للكل مع انه لو اخذ مجموع مفهومات متناهية منها رفعه يلزم كون الجزء نقيضا للكل ايضا والحق ان مجموع المفهومات مفهوم تصوري ومركب خارجي فلا استحالة في كون الجزء نقيضا للكل لان التناقض انما ينافي الجزئية الذهنية لا الجزئية مطلقا ونقيض المجموع جزء خارجي له غير محمول عليه فغاية ما لزم من تحقق هذا المجموع تحقق رفعه في الواقع ولا استحالة فيه لان الرفع والمرفوع كلاهما متحققان في الواقع نعم يستحيل كون نقيض جزءا عقليا للنقيض فان ذلك يوجب اجتماعهما على شيء واحد كما لا يخفى واما معلومات الله تعالى فان اريد بها مجموع المعلومات المتحققة في الخارج فظاهر ان هذا المجموع من المستحيلات وان اريد بها المجموع المتحقق باعتبار الوجود العلمي فلا يخفى ان هذا المجموع موجود بوجود ظلي ولا يلزم من دخول مفهوم النقيض الموجود بالوجود العلمي فيه اشكال ضرورة انه لا تناقض في هذا النحو من الوجود نعم كون النقيض محمولا عليه محال لكنه ليس بلازم ههنا افاد بعض جلة الاعلام قدس سره الثاني ان الوجود نقيض للعدم وعدم العدم ايضا نقيض له فيكون للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم واجاب عنه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد بان العدم بمعنى سلب الوجود في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي لا تناقض السالبة البسيطة وبمعنى ثبوت سلب الوجود في قوة الموجبة السالبة المحمول فيناقضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة واورد عليه بان هذا الجواب مبني على ان السلب لا يضاف الا الى الوجود وان التناقض لا يتحقق الا بين القضايا مع انه قد صرح السيد المحقق قدس سره ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل هناك مفهوم آخر في غاية البعد عن المفهوم الاول وهذا صريح في ان العدم يصح اضافته الى جميع المفهومات وان التناقض كما يجري في القضايا يجري في المفردات ايضا واجيب بان المراد ان السلب لا يضاف الى ما هو سلب بسيط ما لم يعتبر له تحقق او صدق وليس الغرض انه لا يصح اضافة السلب الى مفهوم اصلا سوى الوجود فلا يرد ان السلب قد يضاف الى نفس الماهية ايضا بلا ملاحظة الوجود ومحصل الجواب ان السلب له اعتباران اعتبار انه سلب محض ورفع

بحث لما هو سلب له واعتباران انه نحو من الثبوت وله بحسب كل واحد من الاعتبارين نقيض فنقيضه بالاعتبار الاول
الوجود فلا يكون سلب السلب نقيضا له وبالاعتبار الثاني سلب السلب وليس الوجود نقيضا له بهذا الاعتبار ضرورة
ان الايجاب لا يمكن ان يكون نقيضا للايجاب وههنا كلام بعد من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى حواشينا المعلقة
على حواشي شرح الرسالة القطبية واجاب معاصر المحقق الدواني بان نقيض كل شئ رفعه وليس المرفوع نقيضا للرفع
نعم قد يطلق عليه النقيض على سبيل التوسع والكلام فيه بل فيما هو النقيض حقيقة فالتناقض لا يكون الا بين مفهومين
ضرورة ان رفع المفهوم الواحد واحد ولا يستلزم كون احد المفهومين نقيضا للآخر كون الآخر نقيضا له لامتناع
كون كل من الشيئين رفعا للآخر ولا يخفى ان مفهوم الايجاب والسلب يستحيل اجتماعهما صدقا وكذبا لذاتهما من غير
ملاحظة مفهوم سلب السلب فهما نقيضان قطعا واجاب بعضهم بان الايجاب وسلب السلب متحدان ولعل معناه
انهما متحدان بحسب المصداق والمعنى لقولهم لا يكون لشئ واحد نقيضان انه لا يكون له نقيضان متباينان بحسب
المصداق واما المتحدان بحسب المصداق كالوجود وسلب السلب فلا استحالة في تعددهما فتامل جدا **قوله** وهو
اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما كلا وبعضا وقد يكون
لاختلاف كيفيتهما وكميتهما وجهتهما ولواحق اخرى لكن الاختلاف الحقيقي بينهما لا يكون الا بالايجاب والسلب ضرورة
امتناع اجتماع النفي والاثبات لذاتهما وكذا الحال في الارتفاع ثم الاختلاف بالايجاب والسلب قد يكون
بحيث يقتضي صدق احدهما بذاته كذب الاخرى كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب لان السلب والايجاب واردان
على موضوع ومحمول واحد فاقتضى صدق احدهما كذب الاخرى وقد يكون بحيث يقتضي صدق احدهما كذب الاخرى
لا لذاته بل بواسطة كايجاب قضية مع سلب لازمها المساوي كقولنا زيد انسان وزيد ليس بناطق فان اختلافهما
انما يقتضي افتراقهما في الصدق والكذب لكون الناطق مساويا للانسان في الوجود لا لذاته وقد يكون بحيث
لا يقتضي صدق احدهما كذب الاخرى ولو كان احدهما صادقة والاخرى كاذبة لخصوصية المادة كقولنا هذا اسود
وهذا ليس بحركة فانهما قد تصدقان معا وقد تكذبان معا والمعتبر ههنا المعنى الاول لان الاختلاف بالنحوين الاخيرين
ليس بالايجاب والسلب وانما خص البحث بالتناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض
بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون
بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو
في التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية

بل وفي اثبات احكامهم من تلكوين انتاج الاقيسة لاجرم خص نظرهم بالتناقض بين القضايا وهو افي تفهيم
اياه على ذلك كذا في شرح المطالع قوله وبالعكس اي كذب احدهما صدق الآخر فلا يرد ان قولنا كل ج ب ولا
شئ من ج ب مختلفان بالايجاب والسلب بحيث يقتضي صدق احدهما كذب الاخرى مع انهما ليسا بنقيضين لانه
وان استلزم صدق كل كذب الاخر لكن لا يستلزم كذب كل صدق الآخر لجواز ارتفاعهما بصدق الجزئية على ان
استلزام صدق احدى الكليتين كذب الاخرى ليس لذاته بل بواسطة اشتمالها على نقيض الاخرى قوله ثمانية وعلى
قيل ههنا شرط آخر اهملوه ويجب رعايته وادراجه في جملة الشرط وهو وحدة الحمل فان قولنا الجزئي جزئي والجزئي
ليس بجزئي يصدقان ويكذبان معا عند اختلاف الحملين اذ مفهوم الجزئي يصدق على نفسه بالحمل الاولي ويكذب
عن نفسه بالحمل الشائع بل يصدق نقيضه بهذا الحمل فيصدق النفي والاثبات جميعا عند اختلاف الحمل واجيب
عنه بانه بعد اعتبار الوحدات الثمانية لا حاجة الى اعتبار وحدة الحمل لانه اذا اتحد الموضوع والمحمول من كل
وجه اتحد الحمل لا محالة والتحقيق ان المقصود بيان شرائط التناقض في القضايا المتعارفة التي حملها شائع صناعي
ولذا لم يتعرضوا لوحدة الحمل قوله وحدة الجزء والكل اختلاف الموضوع بالجزء والكل يحتمل ان يرجع الى اختلاف
الموضوع بالذات ضرورة كون الجزء مغائرا للكل ويحتمل ان يرجع الى اختلاف اعتبار الموضوع الواحد
فان الزنجي مثلا موضوع في النقيضين لكنه في احدهما اخذ باعتبار الكلية وفي الاخرى باعتبار الجزئية قوله وبعضهم
اكتفوا بالوحدتين نقل عن الفارابي انه اعتبر مع وحدة الموضوع والمحمول وحدة الزمان ايضا ضرورة افتراق
النقيضين بالصدق عند اتحادهما في الوحدات الثلث لامتناع ثبوت شئ معين لآخر في وقت وسلبه عنه
في ذلك الوقت وانه ادرج وحدة الشرط والكل والجزء تحت وحدة الموضوع لاختلافه باختلافها فان الجسم
بشرط كونه ابيض غيره بشرط كونه اسود والزنجي كله غير الزنجي بعضه ووحدة المكان والاضافة والقوة والفعل
تحت وحدة المحمول لاختلافه باختلافها فان الجالس في الدار غير الجالس في السوق والاب لبكر غير الاب لعمرو
والمسكر بالقوة غير المسكر بالفعل واورد عليه اولا بان وحدة الزمان ايضا مندرجة تحت وحدة المحمول فان المحمول
في قولنا زيد ضاحك نهارا هو الضاحك نهارا وفي قولنا زيد ليس بضاحك ليلا هو الضاحك ليلا وهما مختلفان
فالواجب الاكتفاء بالوحدتين فان قال قائل الزمان خارج عن طرفي القضية لان نسبة المحمول الى الموضوع
لابد لها من زمان فلو كان الزمان داخلا في المحمول لكان نسبة ذلك المحمول الى الموضوع واقعة في زمان
فيكون للزمان زمان وايضا تعلق الزمان بالقضية بحسب ظرفية النسبة والشئ لا يصير ظرفا للشئ الا بعد تحققه

فیکون تعلق الزمان متاخرا عن النسبۃ المتاخرۃ عن طرفی القضیۃ فلو کان داخلا فی احدہما لکان متاخرا عن نفسہ بمراتب یقال تعلق المکان ایضا بحسب الظرفیۃ اذ لا بد للنسبۃ من مکان فلا وجہ لادراج وحدۃ المکان تحت وحدۃ المحمول واخراج وحدۃ الزمان عنہا وثانیا بان ادراج لبعض الوحدات فی الموضوع وبعضہا فی المحمول تخصیص بلا مخصص لان تلک الامور کما تصلح للموضوعیۃ تصلح للمحمولیۃ ایضا عند عکس القضیۃ وما قال السید المحقق قدس سرہ ان رجوع وحدۃ الشرط ووحدۃ الکل والجزء الی وحدۃ الموضوع ورجوع البواقی الی وحدۃ المحمول ظہر لان اعتبار الشرط والکل والجزء فی الموضوع واعتبار الزمان والمکان والاضافۃ والقوۃ والفعل فی المحمول انسب واقوی فکلام شعری والصواب ان یقال ہذہ الوحدات مندرجۃ تحت وحدتی الموضوع والمحمول والتخصیص تحکم وثالثا بان منہا ما لا تعلق لہا بالموضوع ولا بالمحمول بل بالنسبۃ قولہ و بعضہم اکتفوا بالوحدۃ النسبۃ فقط وہو مختار شارح المطالع حیث قال یمکن رد جمیع الوحدات الی وحدۃ واحدۃ وہی وحدۃ النسبۃ الحکمیۃ بحیث یکون السلب واردا علی النسبۃ الایجابیۃ التی ورد الایجاب علیہا لانہ متی اختلف تلک الامور اختلفت النسبۃ الحکمیۃ باختلاف الموضوع ضرورۃ ان نسبۃ الشئ الی احد المتغایرین غیر نسبتہ الی الآخر وباختلاف المحمول ونسبۃ احد المتغایرین الی الشئ غیر نسبۃ الآخر الیہ وباختلاف الزمان لان نسبۃ احد الشیئین الی الآخر فی زمان غیر نسبتہ الیہ فی زمان آخر وعلی ہذا القیاس فی باقی الامور وہہنا بحث وہو انہ اذا کان نقیض القضیۃ رفعہا فیکفی فی اخذ النقیض ان ینفی عین ما اثبت وذلک بایراد کلمۃ السلب علی لفظہا قصدا الی سلب معناہ فای حاجۃ فی ذلک الی الاشتراط بالشرائط المذکورۃ والی التفصیل الذی یوردونہ فی تعیین النقیض واجیب بان الامر علی ما ذکر فان النقیضین المتناقضتین یجب ان یکونا متحدین من جمیع الوجوہ ولا تغایر الا بان فی احدہما ایجابا وفی الاخری سلبا لکن کثیرا ما یغفل عن التغایر ویظن فی قضیتین انہما متناقضتان ویغلط مثلا قولنا الخمر مسکر مع قولنا الخمر لیس بمسکر یظن انہما متناقضتان ویغفل عن عدم الاتحاد بینہما بحسب القوۃ والفعل فاشتراط الوحدات الثمانیۃ تفصیل لذلک المجمل لئلا یغفل عن وجہ من الوجوہ التی یمکن ان یقع بہا التغایر بین القضیتین فالاشتراط بالشرائط المذکورۃ انما ہو لرفع اللبس والصون عن الخطاء فی اخذ النقیض واما التفصیل الذی یوردونہ فی تعیین نقیض نقیض فالغرض من ذلک تحصیل مفہومات القضایا عند ارتفاعہا ولوازمہا المساویۃ لہا حتی یکون عندہم قضایا محصلۃ مضبوطۃ ویسہل استعمالہا فی العکوس والاقیسۃ والمطالب العلمیۃ قولہ ویکون ذلک فی مادۃ یکون

الموضوع اعم اورد عليه بان صدق الجزئيتين في مادة يكون الموضوع فيها اعم ليس للاتحاد في الكم بل لعدم الاتحاد في
خصوصية الموضوع فيجوز ان يكون الاتحاد في خصوصية الموضوع شرطا لتحقق التناقض في الجزئيتين فلم يثبت
اشتراط الاختلاف في الكم بل عدم الاتحاد في الكلية واجيب بان المعتبر في الاحكام انما هو مفهوم القضية وتعيين
الموضوع في الجزئية خارج عن مفهومها لان الحكم فيها على البعض المبهم والتناقض وغيره من احكام القضايا انما هو بالنظر
الى مفهوماتها لا باعتبار امر خارج عنها ولذا اشترط الاختلاف في الكلية مطلقا لكونهما داخلا في مفهوم القضايا المحصورة
والمراد باتحاد الموضوع في التناقض اتحاد العنوان لا اتحاد خصوصية الذات فلا يتوجه انه اذا اعتبر وحدة الموضوع
فقد استغنى عن اشتراط الاختلاف في الكلية قوله ولا بد في تناقض القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة فلو
اعتبر في القضية جهة فلا بد من اعتبار سلب تلك الجهة في نقيضها وذلك لان النقيض الصريح للموجهة رفعها وهو قد يكون
كيفية اخرى كالامكان فانه سلب الضرورة وهي جهة للقضية الضرورية ورفعها جهة القضية الممكنة وقد لا يكون
الرفع جهة اخرى بل مساويا للجهة الاخرى كالدوام فان رفعه ليس جهة بل مساويا للجهة وهي فعلية الجانب
المخالف ولا يكون رفع النسبة الموجهة مساويا لرفع النسبة موجها بجهة الاصل بل قد يكون اعم فان اطلاق الرفع
اعم من رفع اطلاق الايجاب لكونه مختصا بالدوام واطلاق الرفع يجامع اطلاق الايجاب ودوام الرفع وكذا
امكان الرفع اعم من رفع الامكان وقد يكون اخص فان ضرورة السلب اخص من سلب الضرورة ودوام السلب
اخص من سلب الدوام فلا بد من الاختلاف في الجهة في تناقض الموجهات لا يقال قد اثبت صاحب الكشف التناقض
بين المطلقتين الوقتيتين حيث صرح بان الدائمة الكلية نقيضها الجزئية بحسب الاوقات والمطلقة العامة كالمهملة
محمولة على بعض الاوقات والوقتية كالشخصية فكما ان الثبوت لشخص معين يناقض السلب عن ذلك الثبوت
في وقت معين يناقض السلب في ذلك الوقت فقد تحقق التناقض من دون ان يختلف الجهة لانا نقول
كون النسبة المقيدة بوقت معين مساوية لرفع النسبة في ذلك الوقت غير مسلم لجواز ان يتحقق رفع النسبة في
ذلك الوقت بانتفاء الوقت فالرفع المقيد بالوقت اخص من رفع الثبوت المقيد به قوله فنقيض الضرورية
المطلقة الممكنة العامة الخ السالبة للموجبة الضرورية والسالبة الضرورية الممكنة العامة الموجبة قوله ونقيض
الدائمة المطلقة المطلقة العامة الخ المطلقة العامة ليست نقيضا صريحا للدائمة بل نقيضها الصريح هو رفعها
وسلب الدوام عن جانب يساوقه فعلية الجانب المقابل قوله ونقيض المشروطة العامة الحينية الممكنة التي حكم
فيها بسلب الضرورة الوصفية وهذه قضية بسيطة لم تعتبر في القضايا البسيطة المشهورة واحتيج اليها في النقيض

بعض البسائط المشهورة كما نص عليه السيد المحقق قدس سره ونسبتها الى المشروطة نسبة الممكنة الى الضرورية فكما ان الضرورة بحسب الذات وسلبها متناقضان كذلك الضرورة بحسب الوصف وسلبها متناقضان وزعم شارح المطالع ان هذا انما يصح لو كانت المشروطة هي الضرورة ما دام الوصف واما لو كانت بشرط الوصف فلا لاجتماعهما على الكذب في مادة ضرورة لا يكون الوصف الموضوع دخل فيها فلا يصدق كل كاتب حيوان بالضرورة بشرط كونه كاتبا ولا ليس بعض الكاتب بحيوان بالامكان حين هو كاتب ورد بانه انما يصح لو لم يكن للحينية الممكنة ايضا معنيان احدهما سلب الضرورة بشرط الوصف والاخر سلب الضرورة ما دام الوصف ولو كان لها معنيان ايضا فكل منهما نقيض للمشروطة المقابلة له وما توهم الفاضل اللاهوري في حواشي شرح الشمسية من ان سلب الضرورة بشرط الوصف لا تناقض الضرورة بشرط الوصف اما اذا اعتبر شرط الوصف قيدا للسلب فلانه يجوز ان لا يكون الضرورة ولا سلبها كليهما بشرط الوصف بان لا يكون للوصف دخل فيها نحو كل انسان كاتب ما دام انسانا وليس كل انسان كاتبا ما دام انسانا واما اذا اعتبر قيدا للضرورة فلان سلب الضرورة الكائنة بشرط الوصف مثلا ضرورة تحرك الاصابع بشرط الكتابة مسلوبة في غير وقت الكتابة فيصدق كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا وليس كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا بالفعل ليس بشيء لما قيل ان صدق سلب الضرورة بشرط الوصف في نفس الامر يستلزم عدم وقوعها في الواقع فان الواقع حينئذ محل للرفع فلا يمكن ان يكون محلا للمرفوع والا لزم اجتماعهما في الواقع وعلى تقدير اعتبار وحدة الشرط وغيرها من الوحدات لا يصدق الحينية الممكنة بمعنى سلب الضرورة التي هي بشرط الوصف الا بان لا تتحقق الضرورة بشرط الوصف في نفس الامر اصلا مع انها صادقة في اوقات الوصف فكيف يصدق سلبها في غيرها **قوله** ونقيض العرفية الحينية المطلقة التي حكم فيها بالثبوت او بالسلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع ونسبة العرفية العامة الى الحينية المطلقة كنسبة الدائمة الى المطلقة العامة كما ان نسبة المشروطة الى الحينية الممكنة كنسبة الضرورية الى الممكنة العامة واعلم ان ما ذكرنا انما يتم لو كان الظرف في سوالب هذه الموجهات قيدا للمرفوع بان يكون السلب واردا على المقيد واما لو كان قيد الرفع فلا يتم اصلا فان الحينية الممكنة السالبة كقولنا لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع بالامكان حين هو كاتب لو كان الظرف فيها قيدا للمرفوع كان معناها امكان سلب المقيد بوقت الكتابة وهو لا يناقض ضرورة الثبوت المقيد به لجواز ارتفاعهما بارتفاع القيد واما اذا كان قيد المرفوع فيكون معناها امكان سلب الثبوت المقيد به وهو مناقض لضرورة الثبوت المقيد به ويظهر من كلام بعض المهرة ان الظرف في هذه القضايا قيد للرفع فتامل **قوله** مفهوم مردد بين نقايض بسائطها الاربع ان القضية

للمركبة مركبة من جزئين لانها عبارة عن مجموع قضيتين متخالفتين بالايجاب والسلب فرفعها رفع احد الجزئين على سبيل
منع الخلو ضرورة ان نقيض كل شئ رفعه فنقيض المركبة رفع ذلك المجموع سواء كان برفع احدهما على التعين او برفع المجموع
لكن الكليات من المركبات لما لم تكن متفاوتة تحليلا وتركيبا فرفع احد جزئيها مساوق لرفع المجموع فطريق اخذ نقيضها
ان يحلل الى بسيطها او يؤخذ نقيض كل منهما ويتركب منفصلة مانعة الخلو ضرورة ان رفع المجموع اما كان برفع جزئيها
فيتحقق نقيضاهما واما كان برفع جزء فيتحقق نقيض هذا الجزء فيتحقق احد جزئي الانفصال وهو مساوق لرفع المجموع
فيكون نقيضا له واما الجزئية فانها تتفاوت عند التحليل والتركيب فان موضوع الايجاب والسلب فيها عند التركيب
واحد واما عند التحليل فيجوز ان يكون موضوع احدهما غير موضوع الاخرى فلا يكفي في اخذ نقيضها المفهوم المردد
بين نقيضي الجزئين لجواز كذب المركبة مع كذب نقيض جزئيها اذا كان المحمول ثابتا لبعض افراد الموضوع دائما ومسلوبا
عن الافراد الباقية دائما فيكون المركبة الجزئية كاذبا لكذب اللادوام ويكون كل نقيض من جزئيها ايضا كاذبا اما الموجبة
الكلية فلدوام سلب المحمول عن البعض واما السالبة الكلية فلدوام ايجاب المحمول للبعض فاذا قلنا بعض الحيوان انسان
لا دائما يكذب المركبة الجزئية ويكذب ايضا قولنا كل حيوان انسان دائما ولا شئ من الحيوان بانسان دائما فالطريق
في اخذ نقيضها ان يردد بين نقيضي محمولي الجزئين بالنسبة الى كل فرد من افراد الموضوع فيكون النقيض في قولنا
بعض الحيوان انسان لا دائما كل فرد من افراد الحيوان اما انسان دائما او ليس بانسان دائما وهي حملية مرددة المحمول
لانتساب محمولها الى كل واحد واحد من افراد الموضوع ايجابا وسلبا وتسمى نقيض جزئي المركبة الجزئية وهذه الحملية
شبيهة بالمنفصلة مساوية لنقيض الجزئية لكنها غير مساوية الصدق معها اذا كانتا كليتين لصدق قولنا كل عدد اما
زوج او فرد مانع الجمع والخلو بخلاف ما اذا قلنا دائما اما ان يكون كل عدد زوجا واما ان يكون كل عدد فردا لجواز
الخلو الواقع عنها بان يكون بعض العدد زوجا وبعض العدد فردا قوله ويشترط في اخذ النقائض للشرطيات الخ هذا اذا اريد
النقيض الصريح واما اذا اريد اعم منه من اللازم المساوي فلا يشترط اصلا لانك قد عرفت انفا ان نقيض الحملية
المركبة منفصلة مانعة الخلو والتناقض من الطرفين فيكون تلك الحملية نقيضا لمانعة الخلو ايضا قوله وهو عبارة عن
جعل الجزء الاول الخ اعلم ان المراد من جعل الجزء الاول من القضية ثانيا ان يجعل عنوان الجزء الاول ثانيا ووصفه
اولا فليس العكس عبارة عن جعل ذات الاول ثانيا ووصف الثاني اولا بل الاول فيه ذات الثاني والثاني وصف
الاول والمراد ببقاء الصدق ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس لا ان الاصل ينبغي ان يكون
صادقا والعكس تابعا له فيه واما اشتراط بقاء الكذب كما وقع في الاشارات فليس بشئ لما قال المحقق الطوسي في شرحه

ان استلزام صدق الملزوم لصدق اللازم لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب اللازم فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج في
المواد الكاذبة ما يصدق عكسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الانسان حيوان صادق
فزيادة الكذب في الكتاب سهو ولعله وقع من ناسخه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا
خاليا عنها وكثير من المتاخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم واعلم ان العكس كما قد يطلق على المعنى
المصدري كذلك قد يطلق على القضية الحاصلة بالتبديل فيقال مثلا عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية ويعرف
العكس بهذا المعنى بانه اخص قضية لازمة للقضية بطريق التبديل مخالفة لها في الصدق والكيف فلا بد في اثبات
العكس من امرين احدهما ان هذه القضية لازمة للاصل وذلك بالبرهان المنطبق على المواد كلها والثاني ان
ما هو اخص من تلك القضية ليست لازمة لذلك الاصل ويظهر ذلك بالتخلف في بعض الصور **قوله** فالسالبة الكلية
يعني ان السالبة الكلية من حيث انها سالبة كلية مع قطع النظر عن الضرورة والدوام وغيرهما يجب ان تنعكس سالبة كلية لان مفهوما
ما اذا كان مسلوبا عن جميع افراد المفهوم الآخر كان المفهوم الآخر مسلوبا عن جميع افراد المفهوم الاول والا لاجتمع المفهومان في فرد
فالحاصل السالبة الكلية عدم اجتماع المفهومين كالناطق والفرس في فرد فاذا صدق لا شيء من الناطق بفرس صدق لا شيء من الفرس بناطق
والا يلزم اجتماعهما في فرد وهو خلاف المفروض وبهذا اندفع ان السوالب السبع الكلية التي اخصها الوقتية لا عكس
لها فان قولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا ينعكس الى قولنا لا شيء من المنخسف بقمر بالامكان الذي هو اعم الجهات
وذلك لان عدم انعكاس السالبة الموجهة من حيث انها موجهة بجهة خاصة لا ينافي كون السالبة من حيث انها سالبة
منعكسة فعدم الانعكاس بخصوص الجهة ساقط عن الاعتبار كما ان الانعكاس بخصوص المادة ساقط عنه **قوله** بدليل الخلف
وهو مطلقا عبارة عن اثبات المطلوب بابطال نقيضه وفي هذا المقام عبارة عن ضم نقيض العكس مع الاصل لينتج
المحال وهو سلب الشيء عن نفسه مثلا متى صدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر وجب ان يصدق لا شيء من الحجر بانسان
والا لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الحجر انسان فنجعله لايجابه صغرى والاصل القضية لكليتها كبرى ونقول بعض الحجر
انسان ولا شيء من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر ليس بحجر وهو محال فصدق النقيض مع الاصل محال لانه مستلزم
للمحال والمستلزم للمحال محال فيجب صدق الاصل معه وهو المطلوب وما قيل انه يجوز ان يكون كل من الطرفين صادقا
ويكون منشاء المحال هو المجموع ساقط لان هذا الاحتمال لا ينافي المطلوب وهو امتناع صدق النقيض مع الاصل
ولزوم العكس له **قوله** والسالبة الجزئية لا تنعكس لجواز عموم الموضوع فيجوز سلب الاخص عن الاعم ولا يجوز سلب الاعم
عن الاخص فلا يصح كون السالبة الجزئية عكسا للسالبة الجزئية واذا لم يصدق الجزئية فالكلية بالطريق الاولى

وانعكاس السالبة الجزئية في بعض المواد كما اذا كانت احدى الخاصيتين غير معتد بها كما عرفت قوله والموجبة الكلية
اعلم ان الموجبة كلية كانت او جزئية تنعكس الى موجبة جزئية بالافتراض والخلف اما الافتراض فتقريره انا اذا قلنا كل ج
ب او بعض ج ب فيلزم ان يصدق بعض ب ج والا فنفرض ذات الموضوع د فد ب و د ج لان ذات الموضوع
لا بد ان يتصف بالعنوان فينتج ان بعض ب ج وهو المطلوب واورد عليه بانه مبني على قياس من الشكل الثالث
فهو بيان بما لم يبين بعد والجواب ان الافتراض ليس بقياس فضلا عن الشكل الثالث فان محصله توصيف ذات الموضوع
بوصف المحمول وحمل وصف الموضوع عليه وتوصيف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدي وكذا
حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية متعارفة لاستدعائها تغاير الحدين بحسب المفهوم واتحادهما بحسب
الذات والوجود وذات الموضوع مع وصفه ليس كذلك لان تسمية ذات الموضوع بد الجعل الجيم عنوانا لذات الموضوع
فالافتراض ليس الا تصرفا في عقدي الوضع والحمل بجعل عقد الوضع عقد حمل وعقد الحمل عقد وضع ولا تباين
في حدوده بحسب المفهوم والقياس يستدعي حدودا متغايرة بحسب المفهوم هذا محصل ما افاد المحقق الطوسي في شرح
الاشارات وارتضاه العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق واما الخلف فهو ان يضم نقيض العكس الى الاصل لينتج
سلب الشيء عن نفسه مثلا متى صدق كل ج ب او بعضه ب فلا بد ان يصدق بعض ب ج والا لصدق نقيضه
وهو لا شيء من ب ج فنجعله كبرى واصل القضية صغرى فينتج بعض ج ليس ج واورد ان الخلف لم يبين بعد بل
يبين عند ذكر القياسات الشرطية واجيب بان الخلف وان كان موضع ذكره القياسات الشرطية لكنه قياس بين
في نفسه غير محتاج الى بيان والغرض من ذكره هناك مجردا عن خصوصيات المواد كونه احد انواع القياس الاستثنائي
يستدعي ذكره هناك فلا يلزم شيء الا سوء الترتيب من غير ضرورة قوله لانه يجوز ان يكون المحمول عاما ويمتنع حمل الخاص
على كل افراد العام فلا يصدق الموضوع او المقدم على جميع افراد المحمول او التالي على جميع تقاديره ولا يجري الخلف
ضرورة ان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وهي غير صالحة لصغروية الشكل الاول ولا لكبرويتها قوله بل عكسه
بعض ما كان شابا شيخ فيه نظر ظاهر فان يكان رابطة وهي لعدم استقلالها لا تصلح للمحمولية ولا لوقوعها جزءا من
المحمول فالمحمول هو الشاب فقط فهي العكس لا بد ان يكون موضوعا واما الوجه الاخر من الجواب فهو وان كان مختار بعض
اهل التحقيق لكنه فاسد جدا لما افاد بعض الاعلام قدس سره ان الاصل مطلقة وقتية وهي لا تنعكس الى مطلقة وقتية
فالصواب ان يقال ان هذه القضية حكم فيها بثبوت المحمول ثبوتا موقتا بزمان الماضي فهي مطلقة وقتية ان لم يعتبر
فيها الضرورة ووقتية مطلقة ان اعتبرت وهما تنعكسان مطلقة عامة فعكسها بعض الشاب شيخ بالفعل وهي صادقة

لا محالة لان بعض ما يصدق عليه الشاب في احد الازمنة اعني الماضي شيخ في احد الازمنة اعني المستقبل فافهم قوله بل
عكسه بعض ما في الحائط وتد لان العكس المستوي عبارة عن جعل الموضوع محمولا وبالعكس كما عرفت والحائط جزء
المحمول لا كله اذ كله في الاصل في الحائط فيكون عكسها بعض ما في الحائط وتد قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
بعض المحمول لا يكون محمولا لبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس مطلقا وههنا
اشكال اخر تقريره ان قولنا البعض لنوع انسان صادق مع كذب العكس وهو قولنا بعض الانسان نوع واجيب
بان المعتبر في القضايا الحمل المتعارف وقولنا البعض لنوع انسان كاذب بالحمل المتعارف لان المعتبر فيه صدق مفهوم
المحمول اما على نفس الموضوع بان يكون هو نفسه فردا للمحمول او على افراده بان يكون افراده افرادا للمحمول كما عرفت
سابقا الا ان يكون فرد الموضوع نفس مفهوم المحمول وههنا افراد الموضوع ليست افرادا للانسان بل من افراده نفس
مفهوم الانسان قوله وباقي العكوس من الموجهات الخ ولا بد من ذكرها ولو اجمالا فنقول قد عرفت ان الموجبات كلية
كانت او جزئية تنعكس جزئية لاحتمال عموم الموضوع وامتناع حمل الاخص على كل افراد الاعم فبحسب الجهة ينعكس
الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والوقتية والمنتشرة والمطلقة العامة مطلقة عامة لانا اذا قلنا بعض
ج ب بالفعل كان معناه ان شيئا مما يوصف بج بالفعل يوصف بب بالفعل فذلك الشيء يكون موصوفا بب بالفعل
وبج بالفعل ايضا فبعض ب بالفعل ج بالفعل واستدل عليه بالافتراض والخلف والعكس اما الاول فهو ان
يفرض ذات الموضوع د فد ب بالفعل لان القضية فعلية ود ج بالفعل اذ لا بد من اتصاف ذات الموضوع بالعنوان
بالفعل ينتج ان بعض ب ج بالفعل وهو المطلوب واما الثاني فهو ان يضم نقيض العكس الى الاصل لينتج سلب الشيء
عن نفسه فيقال اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب بالاطلاق وجب ان يصدق بعض ب ج بالاطلاق والا
لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج دائما فنجعله كبرى والاصل القضية صغرى ينتج لبعض ج ليس ج دائما واما
الثالث فهو ان يعكس نقيض العكس ليرتد الى نقيض الاصل ان كان جزئيا او ضده ان كان كليا مثلا اذا صدق كل
ج او بعض ج ب بالاطلاق وجب ان يصدق بعض ج ب بالاطلاق والا فيصدق لا شيء من ب ج دائما
وينعكس الى لا شيء من ج ب دائما وقد كان كل ج ب او بعض ج ب هف والتقريب فيه انه لا يجوز صدق الاصل
مع لازم نقيض العكس والا لزم اجتماع النقيضين وهذا على تقدير كون الاصل جزئيا ظاهر واما على تقدير كونه كليا
فلاستلزامه للجزئي فيمتنع صدق الاصل مع نقيض العكس فيمتنع صدقه بدون العكس واذا ثبت ان المطلقة العامة
التي هي اعم ما تنعكس الى مطلقة عامة ولازم الاعم لازم الاخص ثبت ان البواقي ايضا تنعكس الى مطلقة عامة

لا يقال انما يثبت بما ذكر الا لزوم المطلقة العامة في عكس هذه الموجهات ولا يلزم منه ان يكون المطلقة العامة عكسا لها
اذ العكس عبارة عن اخص لازم فلا بد من بيان عدم لزوم الزائد من الاطلاق لانا نقول لو قتية الكلية اخص القضايا
المذكورة وهي لا تنعكس الى الاخص من المطلقة كالحينية لجواز التنافي بين وصفي الموضوع والمحمول فلا يصدق
وصف الموضوع على ذات المفهوم حين اتصافه بوصف المحمول كقولنا كل منخسف مضيء بالتوقيت لا دائما ولا يصدق
بعض المضيء منخسف حين هو مضيء وعدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم وتنعكس الدائمتان اعني الضرورية
والدائمة والعامتان اعني المشروطة العامة والعرفية العامة حينية مطلقة اما الدائمتان فلان مفهومهما ان وصف
المحمول ثابت مادام ذات الموضوع موجودة ووصف الموضوع ثابت له في الجملة اذ المراد ما صدق عليه الموضوع
بالفعل فيصح اجتماع وصفي الموضوع والمحمول على ذات واحدة في بعض اوقات ذات الموضوع وبعض اوقات
وصف المحمول فما صدق عليه وصف المحمول صدق عليه وصف الموضوع في بعض اوقات وصف المحمول وهو مفهوم
الحينية المطلقة واما العامتان فلانه قد حكم فيهما بان وصف المحمول صادق مادام وصف الموضوع فهما يجتمعان
على ذات واحدة في جميع اوقات وصف الموضوع فما صدق عليه وصف المحمول صدق عليه وصف الموضوع
في بعض اوقات وصف المحمول وقد يستدل بالوجوه الثلثة المذكورة وتنعكس الخاصتان اعني المشروطة الخاصة
والعرفية الخاصة حينية لا دائمة اي حينية مقيدة باللادوام الذاتي اما لزوم الحينية فلانها لازم للعامتين اعني
المشروطة العامة والعرفية العامة ولازم العام لازم للخاص واما لزوم اللادوام في العكس فلانه لو لم يكن للادوام
لانما الدام عنوان الموضوع فدام المحمول في الاصل وقد فرض المحمول في الاصل لا دائما هذا خلف واما الممكنتان
اعني الممكنة العامة والخاصة فعلى مذهب من يقول بانعكاس الضرورية كنفسها تنعكسان ممكنة عامة فان نقيضي
المتساويين متساويان وهذا على طور الفارابي ظاهر جدا لان الصغرى الممكنة تنتج في الاول والثالث فيجري
الخلف والافتراض واما على رأي الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بالفعل فلا يخلو اما ان
يعتبر الفعل بحسب نفس الامر او بمجرد الفرض سواء كان مطابقا لنفس الامر اولا على الاول لا ينعكس الممكنتان
ممكنة لانه قد يصدق كل ما يتصف بج بالفعل في نفس الامر فهو ب بالامكان ولا يصدق بعض ما يتصف بب
بالفعل في نفس الامر فهو ج بالامكان لجواز ان لا يخرج الممكن من القوة الى الفعل وعلى الثاني فالممكنة تنعكس
ممكنة لان معناها ح ان كل ما صدق عليه ج او فرضه العقل ج بالفعل فهو ب بالامكان ولا شك ان ما هو ب بالامكان
مما يفرضه العقل ب بالفعل وان بقي بالقوة دائما فهناك شيء قد اجتمع فيه وصف ب بالامكان بل بالفعل الفرضي

ووصف ج بالامكان فبعض ما امكن ان يكون ب وفرضه العقل ب بالفعل ج بالامكان فهو مفهوم العكس فتامل
واما السوالب فهي اما كلية او جزئية فمن الكليات تنعكس الدائمتان اعني الضرورية والدائمة والعامتان اعني المشروطة
العامة والعرفية العامة كنفسها بالخلف وتقريره في الدائمة والعرفية انه لو لم يصدق الدائمة في عكس الدائمة لصدق
المطلقة العامة ونضمها مع الاصل فينتج سلب الشئ عن نفسه وكذا لو لم يصدق العرفية العامة في عكس العرفية
العامة لصدقت الحينية المطلقة ونضمها مع الاصل بان نجعل النقيض لايجابه صغرى
والاصل لكليته الكبرى فينتج سلب الشئ عن نفسه ولا يجري مثل هذا البيان في الضرورية والمشروطة العامة لان
نقيض الضرورية الممكنة العامة ونقيض المشروطة الحينية الممكنة والممكنة العامة وكذا الحينية الممكنة لا تصلح لصغروية
الشكل الاول لاشتراط الفعلية فيها ولذا قيل انه لو لم يصدق الضرورية في عكس الضرورية لصدقت الممكنة
التي هي نقيضها لامتناع ارتفاع النقيضين وصدق الممكنة يستلزم امكان صدق الفعلية لان المراد
بالضرورة المعنى الاعم من الذاتية والغيرية فالامكان ايضا بالمعنى الاعم ولما صدقت الممكنة لزم ان تكون الضرورة
بالمعنى الاعم مسلوبة عن الجانب المخالف فيلزم امكان صدق الاطلاق في الجانب الموافق وصدق الاطلاق
محال لاستلزامه سلب الشئ عن نفسه فصدق الامكان محال واذا استحال صدق الامكان ثبت الضرورة
وقس عليه المشروطة العامة فانه لو لم يصدق المشروطة في عكس المشروطة العامة لصدق الحينية الممكنة وصدقها استلزم
لامكان صدق الحينية المطلقة امكانا وقوعيا وصدق الحينية المطلقة محال فصدق الحينية الممكنة محال فصدق
المشروطة العامة واجب والمشهور فيما بين المتاخرين ان الضرورية تنعكس دائمة والمشروطة العامة عرفية
عامة واستدلوا عليه بانا اذا فرضنا ان مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس مع امكان شموله للحمار صدق لا شئ
من مركوب زيد بحمار بالضرورة ولا يصدق قولنا لا شئ من الحمار بمركوب زيد بالضرورة لصدق قولنا البعض الحمار مركوب
زيد بالامكان والتحقيق انه ان عني بالضرورة الضرورة الذاتية وبالامكان سلب الضرورة الذاتية فالعكس
للضرورية الدائمة للتخلف في المثال المذكور وان عني بها الضرورة المطلقة اعم من ان تكون بالنظر الى الذات
او بالنظر الى الغير فالضرورية تنعكس كنفسها بالضرورة ولا يمكن انفكاك الدوام عن الضرورة المطلقة كما تبين
عليه في الحكمة فلا يصدق قولنا البعض الحمار مركوب زيد بالامكان اصلا بل يصدق لا شئ من الحمار بمركوب زيد بالضرورة
اذ دوام سلب المركوبية عن الحمار لا بد له من علة فبالنظر الى تلك العلة تتحقق الضرورة قطعا واما المشروطة فان
فسرت بالضرورة ما دام الوصف او بالضرورة بشرط الوصف فلا تنعكس كنفسها لانه حكم في الاصل ان ذات الموضوع

ينافي وصف المحمول في جميع اوقات وصف الموضوع ولا يلزم منه المنافاة بين الوصفين مطلقا حتى يلزم من صدق احدهما على شئ انتفاء الاخر غاية ما في الباب ان يكون وصف الموضوع ووصف المحمول متنافيين في ذات الموضوع ومفهوم العكس منافاة ذات المحمول ووصف الموضوع في جميع اوقات وصف المحمول وايضا مجموع ذات الموضوع ووصفه وان كان منافيا لوصف المحمول لكنه لا يستلزم الا المنافاة بين الوصفين في ذات الموضوع ولا يلزم منه المنافاة بين مجموع ذات المحمول ووصفه وبين وصف الموضوع وان فسرت بالضرورة لاجل الوصف تنعكس كنفسها لان المنافاة بين وصف الموضوع ووصف المحمول متحققة ضرورة ان منشاء الضرورة السلبية هو وصف الموضوع واذا تحقق المنافاة بين الوصفين فمتى تحقق وصف المحمول امتنع صدق وصف الموضوع فتكون المنافاة متحققة بين ذات المحمول ووصف الموضوع لاجل وصف المحمول وهو مفهوم العكس كذا في شرح المطالع وتنعكس الخاصتان اي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة الى عامتين مع اللادوام في البعض اما الانعكاس الى العامتين فلان العامتين تنعكسان كنفسها ولازم الاعم لازم الاخص واما اللادوام في البعض فلان لادوام الاصل موجبة كلية مطلقة فتنعكس الى موجبة جزئية ولا تنعكسان كنفسهما اي العامتين مع قيد اللادوام في الكل لانه يصدق قولنا لاشئ من الكاتب بساكن مادام كاتبا لا دائما مع كذب لاشئ من الساكن بكاتب مادام ساكنا لا دائما لكذب اللادوام وهو كل ساكن كاتب بالاطلاق لصدق بعض الساكن ليس بكاتب دائما كالارض وانما احتيج الى هذا البيان مع ان لادوام الاصل موجبة كلية وانها لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون انضمام الموجبة الكلية الى قضية اخرى يوجب عكسها كليا كما في السالبتين الجزئيتين الخاصتين ولا عكس للسبع البواقي وهي الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة فان اخصها الوقتية وهي لا تنعكس الى الممكنة لانه يصدق لاشئ من القمر بمنخسف بالتوقيت لا دائما مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان لصدق كل منخسف قمر بالضرورة ولما لم تنعكس الوقتية الى الممكنة لم تنعكس الى قضية اصلا ومتى لم تنعكس الوقتية لم تنعكس البواقي اذ هي اخصها وعدم انعكاس الاخص يوجب عدم انعكاس الاعم واما السوالب الجزئية فلا ينعكس منها الا الخاصتان فانهما تنعكسان كنفسهما هذا هو القول الجلي في هذا المقام والتفصيل مذكور في المبسوطات **قوله** هو جعل نقيض الجزء الاول الخ هذا على طور القدماء واما المتاخرون فلما راوا ادلة القدماء لانعكاس السوالب والموجبات غير تامة لانتقاضها بالحمليات التي محمولاتها من المفهومات الشاملة والسوالب التي موضوعاتها من نقائض تلك المفهومات وليس محمولاتها منها عدلوا عن اصطلاح القدماء وقالوا عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض الثاني

اولا وعين الاول ثانيا مع بقاء الصدق ومخالفة الكيف فالحق ان لم يتم تامة تخصيص الاحكام بغير المفهومات
الشاملة ونقائضها وبانه النقيض سلبياً لا عدولياً واعلم ان ههنا اشكالاً مشهوراً تقريره يتوقف على تمهيد مقدمة
هي ان كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع كان موجوداً دائماً والا استلزم وجوده رفع ذلك العدم اذ
لا يتصور وجوده بدون تحقق عدمه وبعد تمهيد ذلك نقول كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم في الواقع
صادق ضرورة وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يستلزم وجود الحادث رفع عدم في الواقع لم يوجد وهو
ينافي المقدمة الممهدة واجيب عنه بوجوه منها ما قال صاحب القبسات ان اللزوم على قسمين اصلي بان يكون
ذات الملزوم نفسه مستلزماً لذات اللازم كلزوم الزوجية للاربعة ولزوم تباعي بان لا يكون اللازم لازماً لذات الملزوم
بنفسه بل بسبب لزوم شيء آخر كلزوم لزوم الزوجية ولزوم لزوم لزومها لها وهلم جراً فان لزوم لزوم الزوجية مثلاً
انما يكون لازماً للاربعة بواسطة لزوم الزوجية وما هو المقرر من انعكاس اللزوم بين نقيضي اللازم والملزوم
انما هو في اللازم الاصلي لا في اللازم التباعي فان عدم اللازم التباعي انما هو ملزوم انعدام اصل الملازمة لا
انعدام ذات الملزوم والسر فيه ان اللازم التباعي لازم لوصف لازمية اللازم وملزومية الملزوم لا لذات الملزوم
فانعدامه انما يستلزم انعدام وصف اللازمية ووصف الملزومية لا انعدام ذات الملزوم واستلزام رفع العدم
الواقعي لازم تباعي لوجود الحوادث فعدمه لا يستلزم عدم الحوادث حتى يلزم المنافاة بينه وبين ما تقرر في المقدمة
الممهدة وهذا ليس بشيء لان اللازم التباعي لازم للملزوم الاصل ولو بواسطة فيكون ممتنع الانفكاك منه فتخصيص
صدق الانعكاس بين نقيضي اللازم والملزوم باللزوم الاصلي تحكم بحت والقول بانفكاك اللازم التباعي من الملزوم
الاصل يوجب انفكاك اصل اللازم منه فان امتناع انفكاك اللازم ليس الا بواسطة لزومه وقد امكن انفكاك
اللزوم فامكن الانفكاك فالحق ان رفع كلا اللازمين يستلزم رفع الملزوم ومنها انه ان اريد بقوله كلما وجد
الحادث الخ انه كلما وجد الحادث من حيث انه حادث يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع فنسلم لكن لا نسلم كذب
عكس نقيضه ومنافاته للمقدمة الممهدة لان كلما لم يستلزم وجوده الحادث من حيث انه حادث رفع عدم واقعي
لم يكن موجوداً من حيث انه حادث ولا منافاة له بالمقدمة الممهدة اصلاً وان اريد ان وجوده مطلقاً او من حيث
هو قديم لا يستلزم رفع عدم واقعي فنسلم انه لا يستلزم رفع العدم لكن لا يلزم منه قدم الحادث اذ ليست وجودات
الحوادث كلك في نفس الامر فلا يلزم ما لزم وبعبارة اخرى ان المقدمة الممهدة وهي قولنا كلما لم يستلزم وجوده
رفع عدم واقعي كان موجوداً دائماً صادقة وعكس قولنا كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم في الواقع

وهو قولنا كلما لم يستلزم وجود الحادث رفع عدم في الواقع لم يوجد ايضاً صادق ولا منافاة بينهما لان كلما يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع موجود دائماً وهو قديم وكل حادث لم يستلزم وجوده رفع عدمه في الواقع ممتنع لان الحادث لابد ان يستلزم وجوده رفع عدمه في الواقع فرفع الاستلزام يستلزم رفع وجوده من حيث انه حادث لا من حيث انه قديم ومنها انه لا منافاة بين اللزوميتين المفهومتين من المقدمة الممهدة ومن عكس النقيض والا كان تالياهما متنافيين لان عدم استلزام الحادث رفع عدم واقعي محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين وفيه نظر اما اولا فلان المقدم انما يستلزم النقيضين لو كان محالا والمقدم ههنا واقع واما ثانيا فلان استلزام محال محالا مطلقا ممنوع والحق ان المقدمة الممهدة ليست قضية شرطية بل قضية حملية ولما كان صدق الوصف العنواني على افراد الموضوع بالفعل فثبت الوجود لكل ما لا يستلزم وجوده رفع عدم واقعي والحادث كذلك فيلزم صدق العكس ولا منافاة فتامل وقد اجابوا عن هذا الاشكال بوجوه اخرى غير وجيهة ذكرها يوجب الاطناب قوله وتنعكس الموجبة الكلية الخ واعلم ان حكم الموجبات كلية كانت او جزئية في عكس النقيض مثل حكم السوالب في العكس المستوي فالموجبات الكلية تنعكس بعكس النقيض الى نفسها فالدائمتان تنعكسان كنفسهما والعامتان عرفية عامة والخاصتان عرفية خاصة مقيدة باللادوام في البعض ولا عكس للبواقي ومن الموجبات الجزئية لا تنعكس الا الخاصتان فانهما تنعكسان عرفية خاصة وحكم السوالب في عكس النقيض حكم الموجبات في المستوي فمن السوالب كلية كانت او جزئية تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقة والخاصتان حينية لا دائمة والوجوديتان والوقتيتان والمطلقة العامة مطلقة عامة والممكنتان ممكنة عامة واما الشرطية فالموجبة الكلية منها تنعكس موجبة كلية والموجبة الجزئية لا تنعكس والسالبة منها كلية كانت او جزئية لا تنعكس الا جزئية والاستدلال على انعكاسها بهذا العكس مثل الاستدلال على انعكاسها بالعكس المستوي اعني الخلف والافتراض والعكس والنقض والتفصيل مذكور في مطولات الفن قوله فنقول الحجة على ثلثة اقسام لان الاحتجاج اما بالكلي على الجزئي او الجزئي على الكلي او بالجزئي على الجزئي فالاول القياس والثاني الاستقراء والثالث التمثيل ويمكن ان يقال الحجة اما ان يكون مشتملا على المطلوب او مستلزما له وهو القياس او كانت بحيث يشتمل عليها المطلوب فهو الاستقراء او كانت الحجة والمطلوب يشتمل عليهما ثالث فهو التمثيل قوله وهو قول مؤلف من قضايا الخ القول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي كما ان القياس يقال بالاشتراك والتشابه على القياس المسموع والقياس المعقول فالملفوظ جنس للقياس المسموع والمفهوم

التعقل للمعقول وانما يكتفي بالقياس المعقول وحده اذا كان المطلوب برهانيا واما اذا كان جدليا او خطابيا او
شعريا او مغالطيا فهو محتاج الى القياس الملفوظ لان منفعة ما سوى البرهان بحسب الغير ولمصلحة التمدن واما البرهان
فلتحصيل ما عليه الحق في نفسه ولا مدخل للغير والاجتماع فيه قال الشيخ في منطق الشفاء القياس المسموع
على الوجه الذي قلنا جنسه القول المسموع والقياس المعقول جنسه القول بمعنى المعقول لكن القياس المعقول
قد يكتفى به وحده في تحصيل الغرض الذي في القياس اذا كان المطلوب برهانيا واما في الجدل والخطابة
والسوفسطا والشعر فان القياس المسموع لا يستغنى عنه في افادة الغرض الذي في كل واحد منها وههنا سوال
وهو انه لو اريد بالقول اللفظ لم يصح قوله يلزم عنها قول آخر اذ التلفظ بالمقدمات لا يستلزم التلفظ بالنتيجة
وجوابه ان القول هو اللفظ المركب وهو ما قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو لا يكون قولا الا اذا دل
على معناه فيكون القول المعقول لازما للقول المسموع والنتيجة لازمة للقول المعقول فيكون لازمة للقول
المسموع في الجملة وعلى هذا يكون المراد بالقول اللازم المعقول فان التلفظ بالمقدمات يستلزم تعقل معانيها
وتعقل معانيها يستلزم تعقل النتيجة كذا قيل وذكر المؤلف بعد القول ما مستدرك كما قال شارح المطالع او
احتراز عن كون من تبعيضية كما صرح به السيد المحقق في شرح المواقف او اورد ليصح تعلق من به كما صرح العلامة
التفتازاني والمراد بالقضايا ما فوق الواحد ليتناول القياس البسيط المؤلف من قضيتين والقياس المركب
من القضايا ما فوق الواحد واحترز به عن قضية واحدة مستلزمة لعكسها فانه قول مؤلف لكن لا من القضايا بل
من المفردات هكذا قال شارح المطالع وقال العلامة التفتازاني ان القياس المنتج لمطلوب واحد يكون مؤلفا
بالاستقراء الصحيح من مقدمتين لا ازيد ولا انقص لكن ذلك القياس قد يفتقر مقدمتاه او احداهما الى الكسب
بقياس آخر وكذلك الى ان ينتهي الكسب الى المبادي البديهية او المسلمة فيكون هناك قياسات مرتبة محصلة للقياس
المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياسا مركبا وعدوه من لواحق القياس انتهى واورد بانه لو كان المراد من القضايا ما هي
بالقوة دخلت القضية الشرطية ولو كان المراد ما هي بالفعل خرج القياس الشعري وايضا ههنا قياسات هي قضايا
مفردة كقولنا فلان يتنفس فهو حي وكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واجيب بان المراد ما هي بالقوة والقضية
الشرطية تخرج بقوله بعد تسليم تلك القضايا فان اجزاءها لا تحتمل التسليم لوجود المانع اعني ادوات الشرط والعناد
وبان المراد بالقضية ما يتضمن تصديقا او تخييلا فيخرج الشرطية بها والقياس الاول لا يتم الا بمقدمة محذوفة
وهي قولنا كل متنفس فهو حي والثاني مشتمل على مقدمتين الاتصال ووضع المقدم لدلالة لما عليهما لكن يرد عليه القضية

المركبة المستلزمة لعكسها وفيه ان المراد من القضايا هي المصرحة وفي القضية المركبة الجزء الثاني قيد للاول يستفاد منه القضية باعتبار نفي دوام الحكم الثاني او ضرورته والمراد باللزوم في قوله يلزم الخ ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وهو الشكل الاول وغير الكامل وهو باقي الاشكال ويخرج منه الاستقراء والتمثيل فلا يلزم عنهما شيء لامكان تخلف مدلولهما عنهما كما سيجيء وايضا يخرج ما يصدق القول الآخر معه بحسب خصوصية المادة كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق فانه يصدق كل انسان ناطق وكقولنا كل انسان فرس وبعض الفرس ناطق فانه يصدق كل انسان ناطق وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال فانه يصدق لا شيء من الانسان بصهال بخصوصية المادة قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق ولهذا اختار ارباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف دون المواد وتحجبوا في ذلك بين ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ عن الطريق المقتضية للعدول عن التحقيق اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد بخصوصية لا للصورة المفترنة وينبغي ان يراد باللزوم اللزوم الذاتي ليخرج ما يلزم عنه قول آخر بواسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة ثم الظاهر ان اللزوم الماخوذ في تعريف القياس بحسب نفس الامر ولو اعتبر بحسب العلم فالمراد استعقاب النتيجة بعد تفطن اندراج الاصغر تحت الاكبر وذلك الاستعقاب اما على سبيل العادة او التوليد او الاعداد على اختلاف المذاهب وقوله بعد تسليم تلك القضايا اشارة الى ان مقدمات القياس لا تجب ان تكون مسلمة في انفسها بل نهاو انكانت كاذبة منكرة لكن هي بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر فهي قياس ليشتمل البرهان والجدلي والخطابي والسوفسطائي والشعر لان الشعري والجدلي والخطابي والسوفسطائي لا يجب ان تكون مقدماتها حقة في انفسها بل يكون بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر لا يقال القياس الشعري لا يحاول فيه الا التخييل لا التصديق لانا نقول وان لم يحاول فيه التصديق بل انما يحاول التخييل لكن يظهر منه ارادة التصديق ويستعمل مقدماته على وجه يعلم انها مسلمة فهو قول اذا سلم ما فيه لزم عنه قول آخر قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات وقد يزاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر معين اضطرارا وفائدة قيد التعين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان

فانه يلزم عن الاول الاشئ من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني شئ من ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق
بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة
ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله فان كانت النتيجة او نقيضها مذكورة فيه الخ المراد بالذكر الذكر
بالفعل لان الذكر بالقوة من لوازم القياس المطلق ضرورة ان الكبرى الكلية مشتملة على النتيجة بالقوة قوله وهو
قسمان حملي وشرطي اعلم ان الاقتراني ينقسم بحسب ما تركب عنه من القضايا الى حملي وهو المركب من الحمليات
الصرفة وشرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة ومؤلف من الحمليات والشرطيات فاقسامه خمسة لانه ان تركب
من شرطيتين فهو اما من متصلتين او منفصلتين او متصلة ومنفصلة وان تركب من حملية وشرطية فهو اما من حملية
ومتصلة او حملية ومنفصلة واعلم ان جماعة المنطقيين خصوا الشرطيات بالقياس الاستثنائي ولم يتنبهوا للشرطيات
الاقترانية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات
الموسومة بالشرطيات والشيخ قد وفق لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل والشرطيات عنده كما توجد
في الاستثنائي توجد في الاقتراني قوله والجزء المتكرر الخ اعلم انه لابد في كل قياس حملي بسيط من مقدمتين
يشتركان في حد لان نسبة محمول المطلوب الى موضوعه لما كانت مجهولة فلا بد من امر ثالث موجب للعلم بتلك
النسبة والا يكفي تصور الطرفين في العلم بالنسبة فلا يكون نظريا ويسمى ذلك حدا اوسط لتوسطه بين طرفي
المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على الآخر وههنا اشكال وهو ان الحد الاوسط ليس متكررا في قولنا ا مساو
لب وب مساو لج فا مساو لج اذ ليس المتكرر ههنا حدا في المقدمتين بل جزء حد من احدى المقدمتين
وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا زيد اخو عمرو وعمرو كاتب ينتج زيد اخو كاتب وكذلك قلنا الدرة في الحقة
والحقة في البيت فالدرة في البيت واجيب بان القياس المذكور مركب من قياسين الاول قلنا ا مساو
لب وب مساو لج ينتج ا مساو لمساو لج والثاني يجعل تلك النتيجة صغرى والمقدمة الاجنبية كبرى هكذا
ا مساو لمساو لج وكل مساو لمساو لج مساو لج فا مساو لج والحد الاوسط لا يجب ان يتكرر بتمامه في جميع
المواضع كما حقق المحقق الدواني نقلا عن بعض تلامذة المحقق الطوسي بل اذا كان حمل الاكبر على الاصغر
مجهولا فيحتاج الى حد جامع لهما واذا كان صدق بعضه او ما يزيد عليه على الاصغر مجهولا فلا بد من تكرر شئ
يرتبط الاكبر باعتبار ذلك الشئ بالاصغر فعلى هذا قد يتكرر الاوسط بنقصان وقد يتكرر بزيادة ولم يقم برهان على
ان الحد الاوسط يجب تكرره من غير زيادة ولا نقصان بل تكرره بالزيادة والنقصان لا يخل بالانتاج مثا

الزيادة قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف ينتج للعالم مؤلف فالحد الاوسط هو المؤلف بفتح اللام وقد تكرر
بزيادة اللام ومثال النقصان قولنا زيد اخو عمرو وعمرو كاتب فزيد اخو كاتب وبالجملة اذا حوفظ حذف المكرر
ونقل الحكم الى الاصغر بالنحو الذي ثبت للاوسط لا يتخلف الانتاج قطعا **قوله** والهيأة الحاصلة الخ نقل
عن ابي العباس اللوكري ان تسمية تلك الهيأة شكلا من قبيل تشبيه الشكل المربع من اشكال الهندسة وذلك
ان المقدمتين المقترنتين على استقامة شبهتا بضلع واحد من اضلاع المربع والنتيجة شبهت بالضلع الذي
يقابله واشتراك موضوع المقدمة الصغرى وموضوع النتيجة شبهه بالضلع الثاني واشتراك محمول المقدمة
الكبرى ومحمول النتيجة شبهه بالضلع الرابع المقابل للثاني فتسمية القياس بالشكل على طريق التشبيه قال الصدر
الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق بعد نقل هذا الكلام وكذا النسبة الصغرى بالام والكبرى بالاب والحد
الاوسط بالمادة الفضلية المتكررة المنتقلة من ظهر الاب الى بطن الام سيما اذا كان متوسطا بين محمول
الصغرى وموضوع الكبرى كما في السياق الاتم والنتيجة بالولد كلام تشبيهي في غاية الحسن **قوله** وجه الضبط
ان يقال الخ اعلم ان القدماء قالوا ان الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى
اولا وعلى الثاني اما ان يكون محمولا فيهما او موضوعا فيهما فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول
الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم اولا بان الرابع
بعيد عن الطبع جدا لان النظم الطبيعي هو الانتقال من موضوع المطلوب الى الاوسط ومنه الى المحمول كما يتعدى
الحكم من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا اذ الاوسط فيه على طرفي القياس
فينتقل الذهن فيه من الاوسط الى الاصغر وينقطع ثم ينتقل من الاكبر الى الاوسط فيتحير في الاندراج و
الانتاج وثانيا بان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول
وبيان الرابع محتاج الى عكس المقدمتين جميعا فهو يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة قال المحقق الطوسي
في شرح الاشارات ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث
يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يغيره العكس عن ذلك كقولنا
الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان كليهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما يختص بالوقوع
في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف ردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فللشكل
الرابع ايضا مقام لا يقوم غيره مقامه واعلم ان ما ذكر قسمة للقياس بالذاتيات وقد يقال ان القياس

ينقسم الى كامل وغير كامل والاول كالاقترانيات الحملية الواقعة على هيأة ضروب الشكل الاول والثاني غيرها وهذه
قسمة للقياس بحسب العوارض **قوله** ولذا كان انتاجه بينا بديهيا لاريب ان انتاج الشكل الاول بين بديهي و
غيره من الاشكال المنتجة راجع اليه بالعكس لترتيب او للنتيجة معا كما في الشكل الرابع او بعكس احدى المقدمتين
كما في الشكل الثاني والثالث الا ان كون العلم بانتاج الاشكال الباقية موقوفا على العلم بالرجوع الى الاول
كما ظن بعض الناس محل تامل فان قلت حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وايضا جهة
الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فالحكم عليه حكم عليه قلت هذا مصادرة على المطلوب
فان الوجهين انما يتمان لو ثبت ان الانتاج منحصر في الشكل الاول والا فلا انحصار للبرهان ووجه الدلالة
فيما حصراه فيه وايضا الوجدان السليم شاهد بان الشكل الثاني منتج من غير ملاحظة الرجوع الى الشكل الاول
الا ترى انا اذا جزمنا ان الانسان ناطق وان الفرس ليس بناطق جزمنا قطعا بتباين الانسان والفرس
نعم لو عكسنا الكبرى وقلنا لا شئ من الناطق ليس بفرس تيضح هذا المعنى كل الاتضاح واما ان اصل الانتاج
موقوف عليه فمما يكذبه الوجدان ولذا اثبت الشيخ عدم الغنية عن الشكل الثاني والثالث لان احد الطرفين
في بعض المواضع متعين للموضوعية والطرف الاخر للمحمولية كما في قولنا الانسان كاتب فالانسان متعين للموضوعية
والكاتب للمحمولية ولو عكس كان النظم غير طبعي فانتظام التاليف الطبعي قد لا تكون الا على هيأة الشكل الثاني
فلم يكن عنه غنا فهما وان لم يكونا بديهية الانتاج كالشكل الاول لكن يمكن اثبات المطلوب بهما من غير ارجاعهما
الى الشكل الاول **قوله** احدهما ايجاب الصغرى الخ يعني يشترط في الشكل الاول بحسب الكيفية ان يكون صغراه
موجبة اذ بايجابه يعرف دخول الاصغر في الاوسط واما على تقدير كون الصغرى سالبة فلم يصل الحكم من الاوسط الى
الاصغر فلم يندرج تحته وايضا الاوسط ليس وسطا باعتبار ذاته بل باعتبار نسبته الى الحدين وفي الكبرى انما
نسبته الى ما صدق عليه من افراده بالايجاب ولو كانت الصغرى سالبة كانت نسبته الى الاصغر سلبا فلم يتكرر الاوسط
حقيقة فيلزم عدم تحققه لانه عبارة عن الامر المتكرر واعلم انه قال الشيخ في الاشارات انه يشترط في الاول ان
تكون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة ان كانت سالبة ممكنة او وجودية لا دائمة يصدق ايجابا كما يصدق سلبا
فيدخل صغره في اوسطه فان السالبة الممكنة والسالبة الوجودية كل منهما ينتجان صغرى في الشكل الاول
اما السالبة الممكنة فلانها يلزمها موجبتها منتجة فيكون سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم فيقال متى صدقت
السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت موجبتها مع الكبرى ومتى صدقت مع الكبرى صدقت النتيجة فاذا صدقت

السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة والنتيجة تكون موجبة وكذلك في السالبة الوجودية اللادائمة وهي تنتج بوجهين فان لها لازمين الموجبة اللادائمة والموجبة اللاضرورية فهي منتجة بالوجهين معاً لا يقال اذا كانت الصغرى ممكنة لا يكون الاصغر داخلاً في الاوسط لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل فلا يتناول ما هو اوسط بالامكان لانا نقول قد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان المراد بالممكن ما يكون ممكناً في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن لصرف الامكان لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل يعني ان المراد مادة الامكان التي تكون الحكم الايجابي فيها حاصلا بالفعل فيتحقق الاندراج وههنا اشكال وهو ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجاً لذاته بل بواسطة استلزامه الموجبة وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والجواب ان المراد باستلزام الذاتي في تعريف القياس ليس انه لا يكون بواسطة اصلا والا لخرج البيان بالعكس المستوي بل انه لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية وهي ما يغاير حدودها حدود القياس فان الموجبة في القياس الى السالبة ليست كذلك ففي امثال هذه القضايا ارتباط الموضوع بالمحمول حاصل في نفس الامر سواء كان الارتباط محتملا للطرفين كما في الامكان الخاص وبحسب الوجود كما في الوجودية اللادائمة فالموجبة والسالبة كلتاهما رابط مشتمل على ايجاب وسلب والفرق بينهما ليس الا في اللفظ والنتيجة لا يلزم السلب والايجاب اللفظيين بل انما يلزم للنسبة المركبة من جهة الايجاب المشتمل هي عليه فانتاج هذه السوالب ليس الا لانها في قوة موجباتها بل لاشتمال معناها على الايجاب فيكون القياس المشتمل عليها منتجاً بالذات اذ الانتاج بحسب المعنى وقضايا هذا القياس مشتملة على الايجاب المعنوي هكذا حقق المحقق الطوسي في شرح الاشارات فقد ظهر ان هذا الشرط اعني ايجاب الصغرى يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج عن الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر فاذا قلت لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان حيوان فالحق كل فرس حيوان واذا قلت لا شيء من الحجر بانسان وكل انسان حيوان فالحق لا شيء من الحجر بحيوان ولعلك قد تفطنت بما وعيت ان ما اشتهر ان صغرى الاول لا يمكن ان يكون سالبة معناه ان السالبة من حيث هي سالبة لا تنتج في صغرى الشكل الاول اذ الحكم في الكبرى على ما ثبت له عقد الوضع ايجاباً فلم يتحقق الاندراج الذي هو مناط الانتاج فيكون الصغرى سالبة واما اذا دلت بالايجاب فيمكن الانتاج كما في تكرر النسبة السلبية وبحسب الكمية ان تكون كبراه كلية ليلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط اذ على تقدير

لكون الكبرى جزئية يحتمل ان يكون الافراد التي حكم عليها بالاكبر مغايرة للاصغر فلم يتادى الحكم منه اليه اذ الحكم على احد
المتباينين لا يستلزم الحكم على الآخر فهذا الشرط يفيد تادى الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع
ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزئي الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا
الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان الاكبر على بعض الحيوان الاوسط يقع على الناطق الاصغر ولا يقع على الناهق
الاصغر وجاء الاختلاف فيه فاذا قلت كل ناطق حيوان وبعض الحيوان انسان فالحق بعض الناطق انسان واذا
قلت كل ناهق حيوان وبعض الحيوان انسان فالحق لا شيء من الناهق بانسان وبهذا ظهر ان حكم النتيجة
في الكيف والكم والجهة حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل
كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان هذا خلاصة ما افاده المحقق الطوسي في شرح الاشارات ثم ان ههنا
اشكالا مشهورا وهو ان الاستدلال بالشكل الاول دوري فضلا ان يكون بينا لان العلم بالنتيجة موقوف
على العلم بكلية الكبرى والعلم بكلية الكبرى انما يحصل اذا علم ثبوت الحكم بالاكبر لكل واحد من افراد الاوسط التي
من جملتها الاصغر فالعلم بالكبرى موقوف على العلم بالنتيجة والعلم بها موقوف على العلم بالكبرى والجواب ان الحكم
في الكبرى على جميع ما يندرج في الاوسط اجمالا فهذا الحكم الاجمالي يتوقف عليه العلم بالنتيجة التي حكم فيها على الاصغر
تفصيلا ولا يتوقف هذا الحكم على هذا العلم بل صدق هذا الحكم في نفس الامر يتوقف على صدق النتيجة فالتفصيل
موقوف على الاجمال فلا دور قوله فبقي اربعة ضروب منتجة لان الشرطين المذكورين اعني ايجاب الصغرى وكلية
الكبرى يوجدان معا في اربعة اضرب من الضروب الستة عشر المذكورة فان ايجاب الصغرى اما كلي او جزئي
وكلية الكبرى اما ايجابية او سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن الضروب المنتجة اربعة والباقية عقيمة
لفقدان احد الشرطين او كليهما واعلم انه اذا كانت الصغرى السالبة موجهة بجهة يستلزم سالبتها موجبتها كانت
القرائن القياسية ثماني وجميع هذه القرائن مبينة الانتاج في هذا الشكل كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
قوله والصغرى الممكنة غير منتجة في هذا الشكل اعلم ان المتاخرين ذهبوا الى انه يشترط في الشكل الاول بحسب
الجهة فعلية الصغرى وذلك لان الصغرى لو كانت ممكنة لم يحصل الجزم بتعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر لان
الكبرى يدل على ان كل ما هو اوسط محكوم عليه بالاكبر والاصغر ليس اوسط بالفعل بل بالامكان ويجوز ان لا
يخرج من القوة الى الفعل فلم يتعد الحكم منه الى الاصغر وزعموا ان ذلك مبني على ما ذهب اليه الشيخ من ان المعتبر
صدق الوصف العنواني على ذات الموضوع بالفعل واما على راي الفارابي فالممكنة منتجة لاندراج الاصغر

فی الاوسط ولعل الحق ان الفعل الماخوذ فی عقد الوضع لیس ماخوذا بحسب نفس الامر بل اعم من ان یکون بحسب نفس
الامر او الفرض فیتعدی الحکم من الاوسط الی الاصغر مع امکان الصغری ولهذا قال الشیخ ان الصغری الممکنة
منتجة فی هذا الشکل وذهب الی ان الصغری الممکنة مع الکبری الضروریة تنتج ضروریة ومع غیرها ممکنة واستدل
علیه بان الصغری اذا فرضت فعلیة مع الکبری الضروریة تکون النتیجة ضروریة لاندراج الاصغر تحت الاوسط
واذا کانت ضروریة علی هذا التقدیر کانت ضروریة فی نفس الامر لان الضروری علی تقدیر ممکن ضروری فی
نفس الامر علی جمیع التقادیر الممکنة والا یلزم ان یکون ما لیس بضروری فی نفس الامر ضروریا علی تقدیر ممکن
فیلزم ان یکون الممکن علی بعض التقادیر مستلزما للمحال وهو محال قال شارح المطالع لا نسلم انه لو فرضنا
الصغری فعلیة یلزم النتیجة فضلا عن کونها ضروریة واندراج الاصغر تحت الاوسط ممنوع فان الحکم
فی الکبری علی کل ما هو اوسط بالفعل والاصغر لیس اوسط بالفعل فی نفس الامر بل علی ذلک التقدیر فلا
یلزم تعدی الحکم من الاوسط الیه واورد علیه بانه یمکن اثبات المقدمة الممنوعة بان یقال لو صدقت الصغری
الممکنة مع الکبری کانت الصغری فعلیة معها وکلما کانت الصغری فعلیة معها لزمت النتیجة والملازمة الاولی
بینة والثانیة مسلمة ورد بان المسلم لیس الا انتاج الفعلیة الواقعیة مع الکبری فان الحکم فیها علی ما هو اوسط
فی نفس الامر لا انتاج الفعلیة المطلقة سواء کانت واقعیة او فرضیة والصغری علی تقدیر الوقوع تکون الفعلیة
فیها فرضیة لا واقعیة ویمکن ان یقال فعلیة الصغری مع الکبری ممکنة فامکن فعلیة الصغری مع الکبری فامکن
الاندراج فامکن النتیجة ولعل الحق ما قیل انه ان اخذ الامکان بمعنی الامکان الذاتی فلا یلزم النتیجة ضرورة ان
الممکن بهذا المعنی یجوز ان یکون ممتنعا بالغیر فیلزم المحال بالنظر الی نفس الامر وان لم یلزم بالنظر الی ذاته وان
اخذ بمعنی سلب الضرورة المطلقة سواء کانت ناشئة عن الذات ام لا فهو مساوق للاطلاق فیلزم النتیجة **قوله**
ویشترط فی انتاج الشکل الثانی الخ اعلم انه یشترط لانتاج الشکل الثانی بحسب الکیفیة والکمیة امران احدهما
اختلاف المقدمتین فی الکیف بان یکون احدهما موجبة والاخری سالبة اذ علی تقدیر اتفاقهما فی الکیف اما
موجبتان او سالبتان وعلی التقدیرین یلزم الاختلاف الموجب للعقم اما علی الاول فلانه یجوز ان یکون المتفقات
والمختلفات مشترکة فی الایجاب کقولنا کل انسان حیوان وکل فرس حیوان وکل ناطق حیوان والحق فی الاول
السلب وفی الثانی الایجاب واما علی التقدیر الثانی فلانه یجوز ان یکون المتفقات والمختلفات مشترکة فی السلب
کقولنا لا شیء من الانسان بحجر ولا شیء من الفرس بحجر ولا شیء من الناطق بحجر والحق فی الاول السلب وفی الثانی

الايجاب لم يستلزم القياس شيئاً منهما وانما يعني بالانتاج استلزام الشكل لاحدهما وثانيهما كلية الكبرى وذلك لانه لو كان الكبرى جزئية فلا يكون المباينة الا بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الاخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حمل الاسود على الغراب وسلب عن بعض الحيوانات اعني بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه قوله ونتيجة هذا الشكل لا يكون الا سالبة لان محمولاً واحداً اذا كان ثابتاً لموضوع غير ثابت لموضوع آخر وجب ان يكون هذا الموضوع مسلوباً عن ذلك الموضوع والا لكان الشئ الواحد ثابتاً للشئ وغير ثابت له قوله وضروبه الناتجة اربعة باعتبار الشرطين المذكورين لان الشرط الاول اسقط ثمانية الموجبتان مع الموجبتين والسالبتان مع السالبتين والشرط الثاني اربعة اخرى الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين ويمكن ان يقال الكبرى الكلية اما موجبة او سالبة والصغرى المخالف لها اما كلية او جزئية وهذا طريق التحصيل قوله والدليل على هذا الانتاج الخ هذا انما يجري في الضرب الاول والثالث فان كبراهما سالبة كلية وهي تنعكس كنفسها فيصلح لكبروية الشكل الاول ولا يجري في الثاني والرابع فان كبراهما موجبة كلية وهي تنعكس الى موجبة جزئية وهي لا تصلح لكبروية الشكل الاول واما عكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فانما يجري في الثاني فقط فان صغراه سالبة كلية تنعكس كنفسها فتصلح لكبروية الشكل الاول فيحصل بعكس الترتيب شكل اول ينتج سالبة كلية منعكسة الى المطلوب ولا يجري في الثلثة الباقية لان الاول والثالث ينعكس صغراهما جزئية وهي لا تنعكس وعلى تقدير الانعكاس فانما تنعكس جزئية واعلم ان الخلف وهو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى الاصل لكليتها كبرى لينتظم قياس من الشكل الاول ينتج نقيض الصغرى جار في الجميع ثم ان قدماء المنطقيين قالوا انه لا حاجة في انتاج ضروب هذا الشكل الى ما ذكر من البيانات لان الاوسط لما ثبت لاحد الطرفين وسلب عن الاخر لزم المباينة بين الطرفين فان ب مثلاً اذا كان مباينا لا غير مباين لج لم يكن ج ا وهذا بديهي واعترض عليهم الشيخ في الشفاء بانهم ان جعلوه حجة على الانتاج لم يكن زائداً على نفس المدعى بل هو اعادة الدعوى بعبارة اخرى لان معنى المتباينين والمسلوب احدهما عن الاخر واحد وان جعلوه بينا بنفسه لم يفرقوا بين البين بنفسه والقريب من البين فان البين بنفسه ما لا يحتاج الى فكر وهذا يحتاج لان الذهن عند الانتاج يلتفت ضرورة الى ان يقول ج لما كان ب المباين لا لم يكن ا فقد رده الى البين لانه حكم على الباء بسلب الذي هو عكس الكبرى وحكم بثبوت الباء على ج وهو بعينه الشكل الاول لكن لما ارتد الى البين بفكر لطيف وروية قليلة اعتقد انه بين

نفسه والتحقيق ان حاصل الشكل الثاني الاستدلال بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات فمن لوازم احد الطرفين ثبوت الاوسط له ومن لوازم الآخر سلبه عنه وهما متنافيان فيتنافي الملزومات اذ تنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات وهذا هو مقصود القدماء ومن ههنا ظهر سر انتاج هذا الشكل سالبة اذ حاصل التنافي هو السلب فتدبر **قوله** شرط انتاج الشكل الثالث كون الصغرى الخ اعلم ان الصغرى والكبرى اذا اشتركا في موضوع فلا يخلو اما ان يكونا موجبتين او سالبتين او احدهما موجبة والاخرى سالبة فان كانتا موجبتين فمرجعه الى اندراج شيء واحد تحت محمولين فاما ان يكون احدهما كلية اولا على الثاني لا انتاج لاحتمال كون المحمولين متباينين مع صدقهما على شيء واحد جزئيا مثل قولنا البعض الحيوان انسان وبعض الحيوان لا انسان فرس وعدم استلزامه لصدق اللاانسان على بعض الانسان ظاهر وعلى الاول لا انتاج ضروري لانه اذا اثبت لشيء شيء كليا اندرج جميع افراد الشيء المثبت له في الشيء المثبت واذا اثبت له شيء آخر كليا او جزئيا صدق ان الشيء الآخر ثابت للشيء المثبت في الجملة وانما لم يصدق النتيجة كلية لاحتمال ان يكون محمول الكلية اعم من موضوعها وان كانتا سالبتين فلا انتاج لان سلب شيئين عن شيء لا يوجب سلب احدهما عن الاخر وان كان احدهما موجبة والاخرى سالبة فاما ان يكون الكبرى موجبة فلا انتاج اذ سلب شيء عن شيء واثبات شيء لا يوجب سلب احدهما عن الآخر واثباته له كما اذا قلنا لا شيء من الانسان بحجر وكل انسان جسم لم يلزم منه سلب الجسمية عن الحجر او قلنا كل انسان ناطق لم يلزم اثبات النطق للحجر او يكون الصغرى موجبة فاما ان يكون احدى القضيتين كلية اولا على الثاني لا انتاج اذ ايجاب شيء لشيء جزئيا وسلب شيء آخر عنه جزئيا لا يوجب ايجاب احدى الشيئين للاخر ولا سلبه عنه فان قولنا البعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بضاحك او ليس بفرس لم يلزم منه سلب الضحك عن الانسان او اثبات الفرسية له وان كان احدهما كليا فاما هما معا او الصغرى او الكبرى وعلى التقادير فالانتاج محقق اما الاول فمثل قولنا كل انسان ناطق ولا شيء من الانسان بصاهل يلزم منه ان بعض الناطق ليس بصاهل لانه اذا سلب الصاهل عن جميع افراد الانسان وجميع افراد الانسان بعض افراد الناطق صدق سلبه عن بعض افراد الناطق واما الثاني فمثل قولنا كل انسان ناطق وبعض الانسان ليس برومي وقولنا البعض الانسان ضاحك ولا شيء من الانسان بصاهل ففي الاول يلزم صدق قولنا البعض الناطق ليس برومي ضرورة كون بعض الانسان الذي هو ليس برومي من افراد الناطق وفي الثاني يلزم صدق قولنا البعض الضاحك ليس بصاهل اذ الصاهل سلب عن جميع افراد الانسان وبعض

الانسان الذی ہو ضاحک مندرج فی الجمیع فہو مسلوب عنہ ایضا وبہذا ظہر تحقق شرطیۃ ایجاب الصغری وکلیۃ احدی المقدمتین وتمیز الضروب المنتجۃ عن غیرہا وانحصار النتیجۃ فی الجزئیۃ من غیر استعانۃ فی شیٔ مما ذکر بالشکل الاول قولہ وضروبہ الناتجۃ ستۃ لان الشرط الاول اسقط ثمانیۃ من الستۃ عشر والثانی اسقط ضربین فیبقی الصغری الموجبۃ الکلیۃ مع کل من المحصورات الاربع والموجبۃ الجزئیۃ مع کلیتین منہما وان نتیجۃ لا تکون الا جزئیۃ لان الاصغر المحمول علی الاوسط یحتمل ان یکون اعم فلا یکون ملاقاۃ الاکبر ولا مباینۃ الا القدر الذی کان ملاقیا منہ للاوسط واعلم ان انتاج ہذا الشکل یبین بعکس الصغری اذا کانت کبراہا کلیۃ حتی یرتد الی الشکل الاول واذا کانت جزئیۃ فلا ینفع عکس الصغری بل یجب ان یعکس الکبری ویجعل صغری حتی یرتد الی الاول ثم یعکس النتیجۃ وہذا یجری فی خمسۃ ضروب من الستۃ ولا یجری فیما یکون الکبری سالبۃ جزئیۃ فانہا لا تنعکس و صغراہا تنعکس جزئیۃ فیبین بطریق الخلف وہو ان یجعل نقیض النتیجۃ لکلیتہ کبری وصغری القیاس لایجابہ صغری فینتج ما ینافی الکبری وہذا جار فی الجمیع قولہ ان النتیجۃ فی القیاس الخ اعلم ان المنطقیین ذہبوا الی ان النتیجۃ تتبع اخس المقدمتین فی الکمیۃ والکیفیۃ والجہۃ جمیعا یعنی اذا وقع فی احدی المقدمتین حکم جزئی او سلبی او غیر ضروری کانت النتیجۃ کذلک وقد حقق الشیخ فی الاشارات انہ لیس کذلک مطلقا بل ہی تابعۃ فی الکمیۃ للصغری وفی الکیفیۃ والجہۃ للکبری الا فی موضعین احدہما ان یکون الصغری ممکنۃ والکبری غیر ضروریۃ فان النتیجۃ تکون فی الفعل والقوۃ تابعۃ للصغری لا للکبری والثانی ان یکون الصغری موجبۃ ضروریۃ والکبری مطلقۃ عرفیۃ فانہا ان کانت عامۃ انتجت کالصغری موجبۃ ضروریۃ وان کانت خاصۃ لم ینتج الاقتران قیاسا لتنافی المقدمتین والحق ان ہذہ الاحکام تعرف باستقراء الجزئیات عند معرفۃ شرائط الانتاج فی کل شکل ومعرفۃ ما یلزمہ من النتیجۃ وحینئذ لا یمکن اثبات شیٔ من الجزئیات بتلک الاحکام والا لزم الدور قولہ وحالہا فی انعقاد الاشکال الخ اعلم ان الحملیات کما انہا تنقسم الی بدیہیات ونظریات محتاجۃ الی الحجۃ کذلک الشرطیات قد تکون بدیہیۃ کقولنا کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود وقد تکون نظریۃ کقولنا متی وجدت الحرکۃ المستقیمۃ وجد محدد الجہات ومتی وجد الممکن وجد الواجب فمست الحاجۃ الی معرفۃ الاقیسۃ الشرطیۃ الاقترانیۃ وینعقد فیہ الاشکال الاربعۃ لان الحد الاوسط اما ان یکون تالیا فی الصغری ومقدما فی الکبری فہو الاول وبالعکس فالرابع او تالیا فیہما فہو الثانی وان کان مقدما فیہما فہو الثالث ولہا ایضا شرائط فی الانتاج کالحملی فیشترط فی الاول الایجاب الصغری وکلیۃ الکبری وفی الثانی اختلافہما کیفا مع کلیۃ الکبری وفی الثالث اختلاف المقدمتین

فی الكيف مع كلية احدى المقدمتين وحال النتيجة فيه كما فی الحمليات فلو كانت المقدمتان لزوميتين كانت النتيجة لزومية وان كانتا اتفاقيتين كانت اتفاقية وضروب الشكل الاول بينة بانفسها وضروب الاشكال الاخريين بالخلف والعكس كما فی الحمليات ثم القياس الشرطی علی خمسة اقسام الاول ما يتركب من متصلتين وهو علی ثلثة انحاء لان المشترك بينهما اما ان يكون جزءا تاما من احد طرفيها بان يكون مقدما او تاليا او جزءا غير تام منهما او جزءا تاما من احدهما غير تام من الاخر والقسم الثانی ای ما يكون الاوسط منه جزءا غير تام من كل واحد من المقدمتين اقسام اذ الاشتراك فيه اما بين المقدمتين او تاليين او بين مقدم الصغری وتالی الكبری او بالعكس والاشكال الاربعة ينعقد فی كل قسم منها الثانی ما يتركب من منفصلتين الثالث ما يتركب من متصلة وحملية الرابع ما يتركب من منفصلة وحملية الخامس ما يتركب من متصلة ومنفصلة والعمدة من هذه الاقسام ما يتركب من متصلتين والمطبوع منه اشتراك المقدمتين فی جزء تام وتفصيل الاقسام وبيان انتاجها مذكور فی شرح المطالع وغيره من المبسوطات واعلم ان الشيخ قد اورد نقضا علی الشكل الاول من لزوميتين وهو انه يصدق قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع ان النتيجة وهی قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا كاذبة واجيب عنه بوجوه منها ما اجاب الشيخ ان الصغری كاذبة بحسب الامر نفسه او المقدم الكاذب لا يستلزم التالی الصادق فی نفس الامر واما بحسب الالتزام فيصدق النتيجة ايضا فان من يلتزم ان الاثنين فرد عليه ان يلتزم انه زوج ايضا واورد عليه بان قولنا كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا يصدق لزومية فان انتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص وهو ينعكس بعكس النقيض الی تلك الصغری وفيه ان انتفاء العام انما يستلزم انتفاء الخاص علی مذهبه اذا لم يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا وكلاهما منتف فيما نحن فيه فلا يصدق قولنا كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا عنده لكون المقدم كاذبا والتالی صادقا فيكون عكس نقيضه كاذبا ايضا ومنها انا لا نسلم كذب النتيجة بناء علی تجويز الاستلزام بين المتنافيين وهذا انما يصح علی مذهب من لم يشترط فی استلزام المحال محالا آخر وجود العلاقة بينهما اما علی مذهب من ذهب الی وجوب تحقق العلاقة بينهما فغير صحيح اذ لا علاقة بين المتنافيين وبعضهم قالوا الجواب بمنع كذب النتيجة مع ان التالی فی النتيجة بمنزلة الجزء للمقدم فان كون الاثنين فردا انما هو عبارة عن اتصاف الاثنين بالفردية وهو يقابل الاثنينية والزوجية من لوازم مهية الاثنين فيؤل النتيجة الی قولنا كلما كان الاثنان زوجا وفردا كان زوجا وهو صادق البتة ضرورة استلزام صدق الكل صدق الجزء ومنها ما قال صاحب المطالع ان الكبری ان اخذت

اتفاقیۃ فالقیاس غیر منتج لان شرط کونہ منتجا للایجاب ان یکون الاوسط مقدما فی اللزومیۃ وان اخذت لزومیۃ فہی ممنوعۃ الصدق وانما یصدق لو لزم زوجیۃ الاثنین عددیۃ علی جمیع الاوضاع الممکنۃ الاجتماع مع العددیۃ ولیس کذلک فان من الاوضاع الممکنۃ الاجتماع مع العددیۃ کونہ فردا والزوجیۃ لیست ملازمۃ علی ہذا الوضع قال شارح المطالع فیہ ضعف لانا نختار ان الکبری لزومیۃ فانہ کلما کان الاثنان عددا کان موجوداً لزومیۃ ضرورۃ ان عددیۃ الاثنین یتوقف علی وجودہ فکلما کان الاثنان موجودا کان زوجا لزومیۃ ایضا لان تحقق الاثنینیۃ یقتضی الزوجیۃ فلو انتج اللزومیتان لزومیۃ انتج القیاس مع تلک الکبری لزومیۃ وایضا المقدم لیس ہو العدد مطلقا بل عددیۃ الاثنین والفردیۃ لیست مما امکن اجتماعہ مع عددیۃ الاثنین لانہ مناف للاثنین فزوجیۃ الاثنین مناف لعددیۃ علی جمیع الاوضاع الممکنۃ الاجتماع معہا فیصدق لزومیۃ ورد بانا لا نسلم ان عددیۃ الاثنین الفرد معلول لوجود ضرورۃ ان الممتنعات غیر معللۃ فالصغری ممنوعۃ ولو سلم فالکبری ممنوعۃ فان وجود الاثنین ح اعم من ان یکون زوجا او فردا والعام لا یستلزم الخاص فلا یصدق لزومیۃ بل اتفاقیۃ وایضا کون الاثنین عددا لا یستلزم الوجود الا تری ان کون المفروض من الطیور کالعنقاء جوہرا لا یوجب وجودہ فی الخارج وکذا کون الجبل من الیاقوت او بحر من الزیبق جوہرا لا یستلزم کونہ موجودا فی الخارج والا فمن علم کون شیٔ جوہرا علم کونہ موجودا وبالجملۃ لا یلزم من کون کل اثنین عددا کون کل اثنین موجودا فی الخارج واما قولہ وایضا المقدم الخ فلیس بشیٔ اذ لا مجال للمجیب ان یقول بمنافاۃ فردیۃ الاثنین لعددیۃ والا لکون الصغری کاذبۃ ومنہا ما قال بعض الاعلام قدس سرہ ان کلیۃ الکبری ممنوعۃ فان من تقادیر عددیۃ الاثنین الفردیۃ والزوجیۃ غیر لازمۃ علیہا وان ادعی لزوم الزوجیۃ علی ذلک التقدیر یلزم صدق النتیجۃ وان اخذت اتفاقیۃ کلیۃ خاصۃ یمنع کون الصغری اتفاقیۃ فان المقدم فیہا کاذب وہذا الضرب من القیاس غیر منتج لانہ منتج غیر مفید انما ذلک فیما اذا کانتا اتفاقیتین خاصتین وہذا الکلام فی غایۃ الدقۃ والمتانۃ **قولہ** وہو مرکب من مقدمتین اعلم ان القیاس الاستثنائی یترکب من مقدمتین احدہا شرطیۃ متصلۃ او منفصلۃ وثانیہما دالۃ علی الوضع او الرفع وہی احدی جزئی تلک الشرطیۃ او نقیضہ حملیۃ او شرطیۃ باعتبار ترکب الشرطیۃ من حملیتین او شرطیتین او حملیۃ او شرطیۃ وشرط انتاجہ امور الاول کلیۃ الشرطیۃ المستعملۃ فیہ متصلۃ کانت او منفصلۃ والا لجاز کون وضع اللزوم والعناد مغایرا لوضع الاستثناء فلم یلزم من وضع احد جزئیہا ورفعہ وضع الاخر ورفعہ لا یکون الاستثناء متحققۃ فی جمیع الازمنۃ او علی جمیع الاوضاع او یکون وضع اللزوم او العناد بعینہ

وضع الاستثناء الثاني كون الشرطية لزومية او عنادية لان الاتفاقية غير منتجة كما هو مشروح في شرح المطالع وغيره الثالث كون تلك الشرطية موجبة لكون السلب عقيما فانه لو لم يكن بين امرين اتصال وانفصال لم يلزم من وجود احدهما او نقيضه وجود الآخر او نقيضه **قوله** فاستثناء عين المقدم ينتج التالي لان وجود الملزوم مستلزم لوجود اللازم ولا عكس لجواز كون اللازم اعم فلا يلزم من وضعه وضعه **قوله** واستثناء نقيض التالي الخ لاستلزام عدم اللازم عدم الملزوم فرفعه رفعه ولا عكس لجواز ان يكون اللازم اعم وههنا سوال مشهور تقريره انه يجوز ان يكون انتفاء اللازم محالا فعلى تقديره وقوعه جاز عدم بقاء اللزوم اذ المحال جاز ان يستلزم محالا آخر فلا يلزم انتفاء الملزوم على هذا التقدير فلا نسلم استلزام رفع اللازم رفع الملزوم واجيب بان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهو وقت بقاء اللزوم داخل في الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض هف وهذا الاسمن ولا يغني عن جوع لان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ووقت عدم اللزوم غير ممكن الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية والتحقيق ما افاد بعض الاعلام انا انما ندعي ان الاستثناء انما ينتج صادقة اذا كان مقدمتاه صادقتين وان ارتفاع اللازم في الواقع مستلزم لارتفاع الملزوم فيه فتجويز استحالة اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فيكون غير صحيح **قوله** فاستثناء عين احدهما اعلم انه اذا كان المنافاة بين المقدم والتالي في الصدق والكذب معا كما في المنفصلة الحقيقية فينتج وضع كل رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر لامتناع الاجتماع والارتفاع فيحصل نتائج اربعة كقولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج ينتج انه ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان المنافاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر ولا يلزم صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما نحو هذا الشئ اما شجر او حجر فاذا كان شجرا لم يكن حجرا واذا كان حجرا لم يكن شجرا وان كان المنافاة في الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر والا يلزم كذبهما معا لا وضع كل رفع الآخر لجواز ارتفاعهما صدقا ولقد اقتفينا اثر المص العلامة قدس سره حيث بينا مبحث القياس بالقول المجمل والتفصيل كما قال قدس سره موكول الى الكتب الطوال **قوله** الاستقراء هو الحكم على الكلي الخ قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي يدعي فيه الاستيفاء ويوخذ على انه مستوفي بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعي فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل ملحق به ويستعمل في سائر الصناعات وهذا صريح في انه يجب في الاستقراء ادعاء الحصر وقد

بتعلم السيد المحقق قدس سره فی بعض کتبه حیث قال لابد فی الاستقراء حصر الکلی فی جزئیاته ثم اجراء الحکم واحدا علی تلک
الجزئیات لیتعدی ذلک الحکم الی ذلک الکلی فان کان ذلک الحصر قطعیا بان تحقق انه لیس له جزئی آخر کان الاستقراء
تاما وقیاسا مقسما فان کان ثبوت ذلک الحکم لتلک الجزئیات قطعیا ایضا افاد ذلک الحکم الجزم بالقضیة الکلیة
وان کان ظنیا افاد الظن بها وان کان ذلک الحصر ادعائیا بان کان ہناک جزئی آخر لم یذکر ولم یستقر حاله لکن ادعی
بحسب الظاہر ان جزئیاته ما ذکر فقط افاد ظنا بالقضیة الکلیة لان الفرد الواحد ملحق بالاعم الاغلب فی غالب
الظن ولم یفد یقینا لجواز المخالفة ہذا کلامه والمص العلامة قدس سره قد خالف ذلک بناء علی انه لو وجب
ادعاء الحصر فیه افاد الاستقراء الجزم وان کان ادعائیا فیکون طریق الایصال فیه قطعیا مع ان طریق الایصال
فی الاستقراء ظنی ویکفی فی تعدی الحکم الی الکلی ادعاء الاکثر لان الظن تابع للاعم الاغلب والحق ان الاستقراء
علی نحوین الاول تتبع الجزئیات بحیث لا یشذ عنها شئ وہو یفید الیقین ویسمی قیاسا مقسما والثانی تتبع اکثر
الجزئیات وہو یفید الظن ولا یجب ادعاء الحصر فی ہذا الاستقراء فتامل **قوله** التمثیل ہو اثبات حکم فی جزئی الخ
اعلم ان التمثیل یسمی فی عرف الفقہاء قیاسا ویسمون المقیس علیه اصلا والمقیس فرعا والمعنی الجامع المشترک
علة والمتکلمون یسمونه استدلالا بالشاہد علی الغائب فالفرع غائب والاصل شاہد ففی قولہم السماء حادث لانه
متشکل کالبیت فالبیت شاہد والسماء غائب والمتشکل معنی جامع والحادث حکم ولا بد فی التمثیل من ہذه الاربعة
والفقہاء لا یخالفونہم الا فی الاصطلاحات ولیعلم ان حاصل التمثیل انه قد وجدت علة الحکم فی الفرع وکلما وجدت
وجد فیلزم وجوب الحکم قطعا لو سلم مقدماته غایة الامر ان مقدماته لو کانت ظنیة کان ظنیا کما فی القیاس الخطابی
فافہم **قوله** احدہما الدوران احتج بعضہم علی علیة الوصف بدوران الحکم معه ای ترتبه علیه وجودا ویسمی بالطرد
وبعضہم بدورانه معه وجودا وعدما ویسمی الطرد والعکس کالتحریم مع السکر فان الخمر یحرم اذا کان مسکرا ویزول
حرمته اذا زال اسکاره بصیرورته خلا **قوله** فالدوران دلیل الخ فیه ما قیل ان مجرد الدوران لا یصلح آیة لکون
المدار علة للدائر بل لا بد من صلاحیة المدار للتاثیر والعلیة والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا یدل علی العلیة
لجواز ان یکون ذلک بطریق الاتفاق او تلازم تعاکس **قوله** وہو انہم یعدون اوصاف الاصل الصالحة للعلیة
ویحصرونہا فی عدد فلا بد ہہنا من بیان الحصر فی الاوصاف المذکورة وابطال علیة بعض الاوصاف لتعین الباقی
منہا للعلیة کما یقال ان علة الحدوث فی البیت الخ **قوله** ومن الاقیسة المرکبة الخ قد عرفت فیما سبق ان
القیاس المنتج للمطلوب لا یکون مرکبا الا من مقدمتین لا ازید ولا انقص لکن قد یحتاج فی حصول المطلوب الی

كسب قياس آخر كذلك حتى ينتهي الكسب الى المقدمات البديهية فيكون هناك قياسات مرتبة محصلة للقياس المنتج للمطلوب ويسمى قياسا مركبا وهو قد يكون موصول النتائج بان يكون جميع نتائج تلك الاقيسة مصرحة كقولنا كل ج ب وكل ب أ فكل ج ا وكل ا د فكل ج د وكل د ه فكل ج ه وقد يكون مفصول النتائج ان لم يصرح بنتائج تلك الاقيسة كقولنا كل ج ب وكل ب أ فكل ا وكل د ه فكل ج ه ومنه قياس الخلف ومرجعه الى قياسين شرطيين احدهما اقتراني مركب من متصلتين احدهما الملازمة بين المطلوب الموضوع على انه ليس بحق وبين نقيض المطلوب وهذه الملازمة بينة والاخرى الملازمة بين نقيض المطلوب على انه حق وبين امر محال وهذه الملازمة قد تكون بينة وقد تكون نظرية محتاجة الى البيان فينتج متصلة من المطلوب على انه ليس بحق و من لامر محال وثانيهما استثنائي يشتمل على متصلة لزومية هي نتيجة ذلك الاقتراني واستثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فيلزم تحقق المطلوب ومحصله انه لو لم يصدق النتيجة يصدق نقيضها ولو صدق نقيضها لما صدق الكبرى او الصغرى لان الكبرى ان لم يصدق فذاك وان صدقت لم يصدق الصغرى لانتظام الكبرى مع نقيض النتيجة قياسا منتجا لنقيض الصغرى انتج لو لم يصدق النتيجة لم يصدق الكبرى او الصغرى لكنهما صادقتان فتصدق النتيجة كذا في شرح المطالع واعلم انه قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في وجه تسمية هذا القياس بالخلف ان الخلف اسم للشئ الردى والحال ولذلك سمي القياس وهذا التفسير اشبه مما يقال انه انما سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه اى من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر ثم ان قياس الخلف يقابل المستقيم من وجوه منها ان المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اول الامر والخلف لا يتوجه اولا الى اثبات المطلوب بل الى ابطال نقيضه ومنها ان المستقيم يتألف من مقدمات مناسبة للمطلوب والخلف يشتمل على ما يناقض المطلوب ومنها ان المستقيم يشترط فيه ان يكون مقدماته مسلمة في انفسها او ما يجري مجرى التسليم بخلاف الخلف ومنها ان المطلوب في الخلف يوضع اولا ثم ينتقل منه الى نقيضه و في المستقيم لا يكون موضوعا اولا حتى يتم تاليفه وتحصيل قوله لطالبي الصناعة وذلك لان مطلوبهم انما هي العصمة عن الخطاء في الفكر وهو انما يتم بطلب المادة المناسبة للمطلوب وتاليف الهيأة الموصلة اليه والخطاء قد يقع في تاليف الهيأة وهو الاقل والعاصم عن هذا الخطاء قوانين الصورة وكثيرا ما يقع الخطاء في طلب المادة المناسبة لانه ربما يظن الكاذب صادقا وغير المناسب مناسبا والعاصم عن هذا الخطاء قوانين المادة اعني مبحث الصناعات الخمس المشتمل على تحصيل مبادي الجدل والبرهان وسائر الحجج وتميز بعضها عن بعض فلا بد

لطالبي الصناعة من البحث عن مواد الاقيسة على وجه البسط والتفصيل ليعصموا عن الخطاء في الفكر على اتم وجه قوله
مع قلة جدوى هذه القياسات اذ لا ينتفع بها اصلا لا في الدنيا ولا في الآخرة كما صرح به العلامة الشيرازي في شرح
حكمة الاشراق قوله ورفضوا امر المادة اعلم ان بعضهم حذفوا ذكر البعض من الصناعات الخمس اسّا كالجدل والخطابة
والشعر واوردوا البعض تبركا كالبرهان والمغالطة وبعضهم اقتصروا في بيانها على حدود الصناعات الخمس قوله
داعي باعث اغراضهم لعل الباعث لهم على ذلك انهم توهموا ان الحاجة الى المنطق ليس الا في تاليف الهيئة
اذ الخطاء انما يقع في الترتيب ويستنبط هذا المعنى من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات ايضا حيث قال
المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات الساذجة لا ينسب الى الصواب والخطاء ما لم يقارن
حكما واستعمال المواد التي لا يناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب او هيأة البتة اما بقياس بعض الاجزاء
الى بعض واما بقياسها الى المطلوب فاما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها
لنفسها دون الهيأة والترتيب اللاحقين بها وذلك لما فيهما من الهيأة والترتيب بالنسبة الى الافراد الاولى
وفيه نظر لانه ان اراد بقوله المواد الاول لجميع المطالب الخ ان كل تصور يفرض فهو مادة لاي مطلب كان
فهو باطل قطعا لان كل مطلوب لا يمكن ان يستحصل من اية مادة كانت بل لا بد لكل مطلوب من مباد متعينة
ومواد مخصوصة فاذا لم يورد في الكتابة تلك المواد المخصوصة امكن حينئذ صحة الترتيب والهيأة فيها ولم يكن الفساد
الا من جهة المادة نعم لو اورد في الفكر المواد المخصوصة المطلوب دعرض غلط لم يكن ذلك الا من جهة الصورة
وان اراد ان بعض التصورات مادة لبعض المطالب فهو صحيح لكن اذا اورد غير ذلك البعض من التصورات في
ذلك المطلوب كان فاسدا الا من جهة الصورة بل من جهة المادة وكون التصورات الساذجة مما لا ينسب الى
الصواب والخطاء مسلم لكن لا يجديه شيئا اذ عدم قبول التصور الساذج الصواب والخطاء لا يستلزم ان لا يكون
جعله مادة للمطلوب صوابا او خطاء بل يجوز ان لا يكون نفس التصور صوابا او خطاء ويكون جعله مادة للمطلوب
صوابا او خطاء كما اذا اردنا تحديد شيء ووضعنا العرض العام موضع الجنس والخاصة موضع الفصل فهو معرف صحيح
بحسب الصورة فاسد بحسب المادة وما في شرح المطالع ان الغلط من جهة المادة ينتهي بالآخرة الى الغلط
من حيث الصورة لان المبادي الاول بديهية فلا يقع فيها الغلط فلو كانت صحيحة الصورة لكانت المبادي
الثواني ايضا صحيحة وهلم جرا فلا يقع الغلط اصلا ليس بشيء لان كون المبادي الاول ضرورية انما ينافي وقوع
الغلط في التصديق بها ولا ينافي وقوعه باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب فلا يلزم ان ينتهي الغلط من جهة المادة

الى الغلط من جهة الصورة فقال ولانقل قوله ولابد للفطن اللبيب من ان يهتم الخ وذلك لان اهم الاشياء بالانسان ان يشتغل بما تكمل به ذاته الشخصية ثم يشتغل بما ينفع نوعه ولما كان ذات الانسان عبارة عن النفس الناطقة فقط اذ هي الجزء الاشرف منه فالمقصود الاصلي تكميلها وكمالها المكسوب بمعرفة وهي انما تحصل من القياس النفسي والقياس النفسي هو البرهان فالواجب على الانسان اولا معرفة البرهان واذ لابد من تقدم معرفة القياس فيجب ان يفرغ من القياس الى البرهان ثم لما كان الاشتغال بما ينفع نوعه اهم شئ له بعد تكميل ذاته الشخصية فكانت هناك قياسات نافعة في الامور الشركية بعضها في الامور الكلية وبعضها في الامور الجزئية فيجب عليه ان يتعلم هذه الاصناف لنفعها في الامور المدنية وان يتعلم المغالطة ليكون لها قدرة على التحرز عنها استفادة عن الوقوف على اسبابها وعللها وبهذا ظهر ان منافع البرهان والمغالطة شاملة لكل واحد من يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فمنافعه بالذات كمعرفة الاغذية المحتاجة اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المتحرزة عنها ومنافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية ومن ثمه قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق المنطق بعضه فرض لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سواه من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير وبمثله نطق الكتاب الالهي حيث قال تعالى وَادْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ اي بالبرهان وذلك لمن يطيقه ويحمله وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ اي الخطابة وذلك لمن لا يطيقه ويقصر عنه وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ اي بالمشهورات المحمودة وذلك لمن ينتصب للمعاندة قال الشيخ في الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الثامن من منطق الشفاء بعد ما فسر الاية الكريمة بالنحو المذكور اخر الجدل عن الصناعتين لان تينك مصروفتان الى الفائدة والجادلة مصروفة الى المعاندة والغرض الاول هو الافادة والغرض الثاني هي مجاهدة من ينتصب للمعاندة والخطابة ملكة وافرة النفع في مصالح المدن وبها تدبر العامة قوله فاسمع ان القياس باعتبار المادة الخ وجه الضبط ان القياس اما ان يفيد تصديقا او تاثيرا غيره كالتخييل والتعجب وما يفيد تصديقا لا يخلو اما ان يفيد تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك اما ان يكون حقا اولا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم الغير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف هو الجدل ان كان هو كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصديق الغالب الغير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر ولبعض المنطقيين ههنا تقسيمات آخر الى هذه

الاقسام لانهم يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان او الصدق والكذب اما الاول فهو ان البرهان يتالف من
الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين
ولا يكون وقوع احدهما على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات وتكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات
الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني فهو بان يقال البرهان يتألف من الصادقات والجدل
مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر
من الكاذبات وقد افاد الشيخ في الشفاء ان القياس المركب من المشهورات او المسلمات جدلي وليس من
شرط المشهور او المسلم ان يكون لا محالة صادقا بل كثيرا ما يشتهر الكاذب ايضا فلا يلزم للشهرة او التسليم غلبة
الصدق لانه لو اشترط في القياس الجدلي ان يكون مقدماته اكثرية الصدق لوجب على الجدلي ان ينظر في
كل مقدمة انها بل هي ارجح يسيرا من متساوي الصدق والكذب ويجوز ان يكون صادقة في الكل وذلك
مما يصعب صعوبة تامة وان الجدلي اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة كاذبة ان كان هذا القياس جدليا فقد
بطل اشتراط اكثرية الصدق فيه وان لم يكن جدليا لم ينحصر الصناعة في هذه الخمسة فقد وضح انه لا يجب ان
تتعرض بحال كيفية الصدق والكذب في المقدمة ولا في النتيجة **قوله** فصل في البرهان وما يتعلق به الخ اعلم ان
المركب لما يتألف من البسائط والخاص ربما لا ينساق الى الذهن الا بعد العام فمن حق فن يبحث فيه عن البسيط
او العام ان يقدم على فن يبحث فيه عن المركب والخاص فليس الى حفظ الاوضاع بين فنون لا يتوقف بعض منها
على بعض حاجة ضرورية بل هي متساوية المراتب متدانية الدرجات فانما يقدم من بينها ما يهم والفنون التي نحن
بصددها كذلك فليس لحفظ الاوضاع وصيانة الترتيب بينها وطر لا محيص عنه بل لا اخلق منها بالتقديم هو
ما يهم وهو البرهان فان ما يعطيه البرهان هو التوصل الى كسب الحق واليقين اهم المطالب بخلاف ما يفيده سائر
الفنون منها ما يتعلم ليحترز عنه ومنها ما يتعلم ليرتاض ويبكت به معاند الحق ومنها ما يقتنى لتقتدر به على مخاطبة الجمهور
في حملهم على المصالح لما يظنون منه ظنا فبالحري ان يقدم البرهان تقديما للاهم على ما الايهم وصرفا للهمة الى
الفرض قبل النفل ومنهم من رأى تقديم الجدل لما فيه من حسن التدريج من العام الى الخاص فان القياس
الجدلي يتالف من المقدمات المشهورة او المسلمة وهي اعم من المقدمات الاولى البرهانية وهي المحسوسة والمجربة
والاولية القياس وهي الفطريات فان مدار الجدل على الاستقراء والقياس وكل منهما برهاني وغير برهاني والاستقراء
البرهاني هو المستوفي نكتة مما يوخذ في البرهان من حيث هو صادق ويوخذ في الجدل من حيث انه مشهور واما

المواد الثواني البرهانية فهي وان كانت في الاكثر مما لا يكون مشهورا ولكن النسب التي بين تلك الحدود يستعمل في الجدل
اعم مما يؤخذ في البرهان كما ان صورة القياس المطلق اعم من القياس البرهاني الا ان القياس المطلق من جوهريات
القياس البرهاني بخلاف المقدمة الجدلية بالقياس الى المقدمة البرهانية فالابتداء بالاعم ثم التدرج الى الاخص
وان لم يكن الاعم مقوما للاخص نافع وايضا فان المجهول اذا طلب فانما يتوصل اليه غالبا بايراد قياسات جدلية على
سبيل الارتياض ثم يتخلص منها الى القياس البرهاني فلا باس ان قدم الجدل على البرهان واما المغالطة فان
قدمت فانما تقدم تقدم الضار لا النافع بخلاف الجدل والمواد المغالطية مباينة للمواد البرهانية واما صناعة الشعر
والخطابة فان موضوعها الامور الجزئية لا يكاد ينفع في الامور الكلية فلا حظ لها من التقدم ثم اعلم ان مبادي القياسات
اما ان يصدق بها اولا الثاني ان لم يجر مجرى ما يصدق به لم ينتفع به في التصديق والقياسات وان جرى مجراه
بسبب تاثير يقوم به في النفس فيقبضها او يبسطها فهو مبدء القياس الشعري والاول اما ان يكون تصديقها
على وجه ضرورة اما ضرورة ظاهرية وذلك بالحس او التواتر والتجربة او ضرورة باطنية اما عن مجرد العقل وهو
الاولي او واجب القبول وعنه مستغنيا فيه بشيء فاما ان يكون هذا الشيء المعين حاضرا في العقل بلا كسب فيسمى
مقدمة فطرية القياس ولا يكون هذا الشيء المعين حاضرا فيكون مكتسبا ولا كلام فيه فان الكلام في المبادي واما
عن خارج عن العقل وهو احكام القوة الوهمية او يكون تصديقها على وجه تسليم فاما ان يكون على سبيل تسليم
صواب او تسليم غلط والثاني ان يسلم المسلم شيئا على انه امر آخر لمشابهته اياه والاشتراك بين الامرين في لفظ او معنى
ويسمى مقدمات مشبهة والاول اما على سبيل تسليم مشترك او على التسليم من واحد فيكون نافعا في القياس الذي
يخاطب هذا الواحد ولا ينفع المخاطب به نفعا حقيقيا او محمودا والاول اما ان يكون متعارفا بين الناس كلهم
فلتعاوره بينهم لا يحلونه محل الشك فهذه مشهورات مقبولة لم يتبين صدقها بالضرورة او فطرة وليس ببعيد ان
يكون منها ما هو كاذب ويعتقد لانفعال من الحيا وغير ذلك او يكون رايا يستند الى طائفة مخصوصة ويلقب
مشهورات محدودة او رايا يستند الى واحد او اثنين او عدد محصور يوثق بهم ويسمى المقبولات او يكون تصديقها
على وجه غالب وهي التي يظن بها ظنا من غير جزم فاما ان يظن بها انها تضاهي المشهورات في بادي الراي
فاذا تامل علم انها غير مشهورة واما ان يظن بها على سبيل القبول من ثقة ومنها ما يظن بها من جهات اخرى
لا لانها مشهورة فاذن مبادي القياسات مخيلات ومحسوسات ومجربات ومتواترات واوليات ومقدمات فطرية
القياس ووهميات ومشهورات مطلقة ومشهورات محدودة ومسلمات ومقبولات ومشبهات ومشهورات في

بادی الرأی ومظنونات ظنا وہہنا قسم من مبادی القیاسات وہی التی لیست مبادی من جہۃ القیاس نفسہ ولکنہا مبادی من جہۃ المعلم وہو ان یکلف المعلم المتعلم تسلیم شئ ووضعہ لیبتنی علیہ بیان شئ آخر فیسلمہ ویضعہ ویسمی اصولا موضوعۃ ومصادرات ہذا خلاصۃ ما افادہ الشیخ فی برہان الشفاء قولہ اعلم ان البرہان قیاس مؤلف الخ اعلم ان التصدیق الجازم الذی یعتقد معہ بالفعل او بالقوۃ القریبۃ من الفعل ان المصدق بہ لا یمکن ان لا یکون علی ما ہو علیہ ہو الیقین الدائم الحق واما ما لا یعتقد فیہ ذلک فاعتقاد وہو تصدیق لا یقال انہ یقین ای بل ہو یقین وقتا ما کما صرح بہ الشیخ فی اوائل برہان الشفاء فالقیاس الذی یکون النتیجۃ فیہ یقینیۃ فان مقدماتہ یقینیۃ فان ما لیس بیقینی لا یفید الیقین فہذا القیاس یمکن ان یوصف بالیقینی من جہۃ ان نتیجتہ یقینیۃ ویمکن ان یوصف بہ من جہۃ ان مقدماتہ یقینیۃ ولکن الثانی اولیٰ لہ فی ذاتہ بخلاف الاول فان النتیجۃ خارجۃ عن القیاس بخلاف المقدمات فیقینیۃ المقدمات اولی بان یکون ماخوذا فی حدہ بخلاف یقینیۃ النتیجۃ ولذا قال البرہان قیاس مؤلف من الیقینیات ای من المقدمات الیقینیۃ وہذا ہو مراد من قال ان البرہان قیاس مؤلف یقینی یعنی انہ یقینی المقدمات کما یدل علیہ اقحام لفظ المؤتلف فی البین والا فلفظ المؤتلف حشو لا طائل تحتہ واعلم انہ لما وقع فی کلام المعلم الاول ان البرہان قیاس مؤتلف یقینی من مقدمات یقینیۃ لمطلوب یقینی وفسر الیقین بما یکون الحکم فیہ ضروریا لا یزول فہم اکثر الناس من ذلک ان المبرہن لا یستعمل الا المقدمات الضروریۃ ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبیعیۃ وما تحتہا یستنتجون غیر الضروریات عن امثالہا مع کونہم مبرہنین اضطروا الی القول بانہ لا یستعمل الا الضروریات او الممکنات الاکثریۃ ورد علیہم الشیخ ببیان حال النتائج اولا فقال فی الاشارات المطالب فی العلوم کما قد تکون ضروریۃ وہی کحال الزوایا للمثلث وکقبول الانقسام الغیر المتناہی للجسم فقد تکون ایضا غیر ضروریۃ اما ممکنۃ صرفۃ کالبرء للمسلولین او وجودیۃ کالخسوف للقمر قال المحقق الطوسی فی شرحہ الممکنۃ تکون ضروریۃ ایضا اذا کان المطلوب ہو امکان الحکم نفسہ وحینئذ یکون الامکان محمولا لا جہۃ وتکون وجودیۃ اذا کان المطلوب ہو وجود الحکم او عدمہ والوجودیۃ تکون اما اکثریۃ کوجود اللحیۃ للرجل او متساویۃ کالاذکار للحیوان واقلیۃ کوجود الاصبع الزائدۃ للانسان واقلی الوجود اکثر العدم فہما داخلان فی الاکثری الشامل للموجب والسالب ویکون الوجودی بہذا الاعتبار اما اکثریا او متساویا والمتساوی المطلق او الاقلی باعتبار الوجود قلما تکونان مطلوبین لتعذر الوقوف علیہما فالمطالب العلمیۃ اما ضروریۃ واما وجودیۃ اکثریۃ وہذا بحسب الاغلب ولہذا ذہب من ذہب الی ان المبرہن لا یستعمل الا الضروریات او الممکنات الاکثریۃ واما

التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقل باعتبار الوجود وكك المتساوي ايضا قد تكون مطالب
للبرهن خارجة عنها فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية ثم انه انتقل من بيان حال
المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات فقال كل جنس من مطالب يخصه مقدمات مناسبة يقينية يقينا
فالبرهن ينتج الضروري ما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري ما لا يكون كك بل يكون جميعها اما غير
ضرورية او لبعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة
التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ووجه كلام المعلم الاول
بانه يحتمل احد معنيين الاول ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص
الضروريات منها بالذكر لان البرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب الصناعات ربما يستنتج من غيره
ولا يبالي بذلك والثاني ان يحمل الضرورة على التي تتعلق صدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة
الثانية اللاحق بالحكم ومحصلها ان صدق مقدمات البرهان في امكانها وضروريتها واطلاقها صدق ضروري
فالمراد بكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق سواء كانت ضرورية في انفسها او ممكنة ثم ان المقدمات
البرهان شرائط منها ان تكون اقدم بالذات من نتائجها لان المقدمات علل للنتيجة والعلة اقدم بالذات
على المعلول ومنها ان تكون اقدم منها عند العقل ومعناه ان يكون اعرف منها ليكون عللا للتصديق بها
ومنها ان تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها سواء كانت مقومة او اعراضا ذاتية فان العرض الغريب لا يفيد العلم
بما لا يناسبه ومنها ان تكون ضرورية اما بحسب الذات او بحسب الوصف فالمراد من الضرورة امتناع الانفكاك
مطلقا ليعم الضرورة الوصفية ومنها ان تكون كلية قال المحقق الطوسي وهي ههنا ان تكون محمولة على جميع
الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس
على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك
على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا والتفصيل مذكور في برهان
الشفاء قوله وليس الامر كما زعم الخ لان الماخوذ في البرهان قطعية المقدمات لا ضروريتها فيجوز ان يكون بعضها
قطعية نظرية لكن النظرية لا بد لها من دليل مؤلف من مقدمات قطعية نظرية او ضرورية ولا يتسلسل الدلائل
ولا تدور فوجب الانتهاء الى مقدمات ضرورية قوله ولا يحتاج الى واسطة خارجة واذا توقف العقل بعد
تصور الاطراف فهو اما النقصان الغريزة واما التدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات وبالجملة مجرد تصور

طرفيها يكفي للحكم سواء كان الطرفان بديهيين او نظريين ولذا يتفاوت الاوليات جلاءً وخفاءً قوله الثالث الحدسيات
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الحدسيات جارية مجرى المجربات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف عليه بالحدس
لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من
جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياساً واحداً والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك
فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها انتهى وهذا الكلام نص على وجوب تكرار المشاهدة في الحدسيات
مع ان المطالب العقلية التي لا استمداد فيها ولا في مباديها من الحس اصلاً قد تكون حدسية لسنوح مباديها فجأة
بل النظريات كلها عقلية كانت او حسية تصير حدسية عند حصول القوة القدسية والفرق بين الحدسيات والفطريات
ان المبادي في الفطريات لازمة لمطالبها بخلاف الحدسيات فان مباديها قد تغيب عن تصور مطالبها عند
قصد تحصيلها وانما تحصل بالحركة كما في من ليس هذه المطالب عنده حدسية وقد تحصل بلا حركة فكرية لكن بعد
شوق وتعب ضرورة اختلاف الحدس باختلاف الاشخاص والاذهان فالاولى ان يعد الفطريات من الحدسيات
ضرورة اندراج الاخص تحت الاعم وما قيل ان المطالب العقلية المجزوم بها بشعور المبادي دفعة وان كانت حدسية
على ما هو المشهور لكن المحققين ذهبوا الى نظريتها بناء على انها من صفات للعلوم الذي يتوقف مطلق حصوله على
النظر فحصوله للبعض من غير نظر لا ينافي نظريته فلا يخفى وهنه وسخافته مما سبق فتذكر قوله والفرق بين الحدس الخ
قد عرفت في مفتتح الكتاب ان الفكر قد يطلق على مجموع الحركتين اي الحركة من المطالب الى المبادي ومن المبادي
الى المطالب وقد يطلق على الحركة الاولى وقد يطلق على الترتيب اللازم للحركة الثانية كما اصطلح عليه المتاخرون
حيث فسروا الفكر بترتيب امور معلومة للتادي الى المجهول والحدس مقابل للمعنى الاول من الفكر فانه انتقال
من المطالب الى المبادي دفعة ومن المبادي الى المطالب كذلك اعني مجموع الانتقالين الدفعيين كما صرح
به المحقق الطوسي في شرح الاشارات وقد يجعل الحدس مقابلاً للفكر بالمعنى الثاني بناء على انه عبارة عن الانتقال
من المبادي الى المطالب دفعة فيقابل الفكر مقابلة تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة لان ما هو مبدء لاحدهما
منتهى للاخر وما هو منتهى لاحدهما مبدء للاخر فالحركة الاولى مبدءها المطلوب ومنتهاها المبادي والحدس مبدءه
المبادي ومنتهاه المطلوب وما قيل ان الحدسيات نظريات لان حد الانتقالين او مجموعهما وان كان للبعض
على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدريج للبعض الاخر والمعتبر في النظري توقف مطلق حصوله على النظر ففيه ما عرفت

سابقا قوله ومن هذا العلم الخ اعلم ان اختلاف البديهية والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات على تقدير
كونهما صفتين للمعلوم ظاهر فان معلوما واحدا يمكن ان يكون حصوله لشخص متوقفا على النظر فيكون نظريا
بالنسبة اليه وحصوله للآخر غير متوقف عليه فيكون بديهيا بالنظر اليه وكذا في الوقتين لا يقال يلزم على هذا
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد قلت للشيء حصولات متعددة وحصوله لصاحب القوة النظرية
غير حصوله لصاحب القوة القدسية فالشيء المعلول للحدس والنظر واحد بالعموم ولا استحالة في تعدد العلل
المستقلة لمعلول واحد بالعموم واما على تقدير كونهما صفتين للعلم فمعنى اختلافهما باختلاف الاشخاص والاوقات
ان العلم المتعلق بمعلوم واحد ربما يكون لبعض نحائه ضروريا وبعضه نظريا يعني ان معلوم هذا العلم قد يكون بديهيا
بالعرض بواسطة علم وقد يكون نظريا بواسطة علم آخر نعم من عرف البديهي بما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر
والنظري بما يتوقف مطلق حصوله على النظر جعل البديهية والنظرية من اوصاف المعلوم فلا يختلف البديهية
والنظرية عنده باختلاف الاشخاص والاوقات اصلا وليعلم انهم اختلفوا في ان البديهية والنظرية هل هما
صفتان للعلم بالذات او المعلوم بالذات فذهب الاكثرون الى انهما صفتان للمعلوم ظنا منهم ان المرتب
على النظر ما هو المقصود منه وليس المقصود تحصيل حقيقة العلم فالبديهية والنظرية ليس من عوارض العلم اولا
بالذات وفيه نظر لانه ان اريد ان المقصود من النظر ليس تحصيل حقيقة العلم بالوجود الظلي فمسلم لكنه بمعزل عن
المعقول وان اريد انه ليس المقصود تحصيل حقيقة العلم القائم بالمدرك بالوجود الاصلي فممنوع بل المقصود من النظر
هو العلم بالاشياء لا نفس حصول الاشياء فان قلت المقصود من التحديد حصول كنه المحدود باي فرد من افراد العلم
كان فالمرتب على النظر هو المعلوم قلت المقصود من التحديد هو العلم بكنه المحدود وانكشافه للمدرك لا وجوده
وحصوله بلا انكشاف فالحق ان البديهية والنظرية صفتان للعلم حقيقة وبالذات والمقصود بالنظر هو العلم
بالاشياء وانكشافها لا وجود نفس المعلومات الا بالعرض فعلى هذا لا يمكن ان يكون علم واحد بديهيا ونظريا معا
بل هما مختلفان شخصا نعم ذات المعلوم قد تكون بديهية وقد تكون نظرية معا بمعنى انه قد يتعلق بها علم لا يتوقف
على النظر فتكون بديهية وقد يتعلق بها علم يتوقف على النظر فتكون نظرية بالعرض فتامل قوله ومنها المشاهدات
اعلم ان المشاهدات ثلثة اقسام الاول ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان الشمس مشرقة والنار محرقة والثاني
ما نجده بحواسنا الباطنة كالحكم بان لنا جوعا وعطشا الثالث ما نجده بنفوسنا من غير دخل للآلات وهي كشعورنا
بذواتنا وبافعال ذواتنا والاخيران يسميان وجدانيات هذا ان لم يكن مدركات العقل الصرف مندرجة

فی القسم الثانی وان ارید بالحس الباطن قوة سوی الحس الظاہر فیدخل مدرکات العقل الصرف ایضا فی ہذا القسم واعلم ان الاول من الحسیات احکامہا جزئیة وان الحس لایدرک الا الجزئیات فلا یفید الحس الا ان ہذا النار حارة واما الحکم بان کل نار حارة فحکم عقلی استفادہ العقل من الاحساس بجزئیات ذلک الحکم والوقوف علی عللہ وقال قوم لاحکم للحس فی الکلیات ولا فی الجزئیات اما الاول فظاہر واما الثانی فلان حکم الحس فی الجزئیات یکون فی معرض الغلط کثیرا الا ترای الصغیر کبیرا والعنبة فی الماء بقدر الاجاصة ونری المعدوم موجودا کالسراب وغیر ذلک والجواب ان مقتضی ماذکر ان لایجزم العقل بحکم کلی او جزئی بمجرد الاحساس نحن نساعدکم علیہ فان جزم العقل فی الکلیات والجزئیات لیس بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلک من امور اخری یوجب الجزم لا ان لایوثق بجزم العقل بما جزم بہ وکیف لایوثق بجزمہ مع ان بداہة العقل شاہدة بصحتہ وانتفاء الغلط عنہ کما فی قولنا الشمس مضیئة والنار محرقة والحاصل ان افادة الحس العلم من الضروریات التی لایلیق ان ینکرہ عاقل ونعم ما قیل لینکر افادتہ ہم وعمی واما القسم الثانی من الحسیات فہی قلیلة النفع فی العلوم فانہا غیر مشترکة فلا تقوم حجة علی الغیر فان ذلک الغیر ربما لم یجد فی باطنہ ما وجدناہ **قولہ** الباصرة اعلم ان البصر قوة حاصلة فی ملتقی العصبتین المجوفتین النابتین من مقدم الدماغ تتلاقیان وتصیر تجویفہما واحدا ثم تفترقان منہ الی العینین بالانعطاف یدرک بہا الالوان والاضواء اما بانطباع شبح المرئی فی جزء من الرطوبة الجلیدیة کما ہو رای الطبعیین او بخروج الشعاع من العین علی ہیئة مخروط قاعدتہ عند سطح المرئی وراسہ عند مرکز البصر سواء کان ذلک المخروط مصمتا او مؤتلفا من خطوط مجتمعة فی الجانب الذی یلی الراس متفرقة فی الجانب الآخر او علی ہیئة خط مستقیم کما ہو مزعوم الریاضیین علی اختلاف فیما بینہم او بمقابلة المستنیر للباصرة من غیر انطباع ولا خروج شعاع کما ذہب الیہ الاشراقیون ولکل من المذاہب دلائل مذکورة فی موضعہ وقد ذکرنا نبذا من ہذا البحث فی حواشینا المعلقة علی حواشی شرح الرسالة للقطبیة ان شئت الاطلاع علیہ فارجع الیہا **قولہ** والسامعة السمع قوة مترتبة فی العصبة المفروشة فی مقعر الصماخ بہا تدرک الصوت ویتوقف ادراکہا علی وصول الہواء المنضغط المتکیف بکیفیة الصوت بسبب تموجہ الحاصل من قرع او قلع وہما موجبان لتموج الہواء ویشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع کما فی قرع الطبل وقلع الکرباس بخلاف القطن والمراد بوصول الہواء الحامل للصوت الی الصماخ لیس ان ہواء واحدا بعینہ یتموج ویتکیف بالصوت

بل ثما ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت تموج وتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان تموج وتكيف
به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة **قوله** والشامة الشم قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي بها تدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وذهب
بعضهم الى ان ادراك الروائح بتجزء وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى
الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تجزء وانفصال والتفصيل في موضعه
قوله والذائقة الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان بها تدرك الطعوم التسعة وتفتقر
الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد بل عن الطعوم كلها لتؤدي طعم المذوق الى الذائقة
فان المريض لتكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة فان المحرور يجد
طعم العسل مرا مثلا وتوسطها اما بان يخالط اجزاء لطيفة من ذي الطعم فيغوص في جرم اللسان الى الذائقة او
بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وهو تال للمس اذ
يتمكن به على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك في الملموسات
قوله واللامسة اللمس قوة سارية بوساطة الاعصاب في جميع البدن بها يدرك الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والخشونة والملاسة والصلابة واللين والخفة والثقل وهي في الحيوان كالغاذية في النبات
قال الشيخ اول الحواس الذي به يصير الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات غاذية يجوز ان تفقد
سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان فان مزاجه من الكيفيات اللامسة وفساده باختلالها والحس
طليعة النفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل
الطلائع التي يدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان
والا على الشئ الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوة بدونه لارشاد الحواس الاخر
على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شئ منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد و
لشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد
والطحال والكلية لئلا يتاذى مما يلاقيهما من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال
والكلية مصبان لما فيه لذع كالرئة فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام
فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة بما يرد عليها من المصاكات

هذا كلامه واختلفوا في ثبوت هذه القوة للافلاك فقال بعضهم انها توابع الحيوٰة فتكون ثابتا للافلاك
ايضا وبعضهم قالوا انها ليست من توابع الحيوٰة مطلقا فعندهم ليس للافلاك قوة لامسة وقيل ان اللامسة
انما تكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك لامتناع الكون والفساد عليه وقيل ان
هذا انما يجري في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملاسة والاصطكاك ثم المشهور
انها واحدة في جميع البدن وذهب الشيخ الى تعددها فقيل اربع قوى وقيل خمسة والتفصيل يطلب
من موضعه **قوله** من الحواس الباطنة التي هي ايضا خمس بشهادة الاستقراء وما قيل انها اما مدركة او معينة
على الادراك والمدرك اما مدرك للصور وهي الحس المشترك واما مدرك للمعاني وهي الوهم والمعينة اما
معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما بحفظ الصور او بحفظ المعاني والاول الخيال
والثاني الحافظة فغير مفيد للحصر العقلي **قوله** الحس المشترك وهي قوة مودعة في مقدم البطن الاول من
الدماغ يجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس الظاهرة بالتأدي اليها فيطالع النفس صورها فيها ولذا
يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس واستدل على وجود هذه القوة بوجوه منها انا نحكم ببعض المحسوسات
على بعض كقولنا هذا الاسود هو هذا الحار وان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده
ولا يمكن حصول هذين الشيئين في النفس لامتناع ارتسام الماديات فيها ولا في حس من الحواس
الظاهرة لان الحس الظاهر لا يدرك غير نوع من احد من المحسوسات فلا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع
فيها صور المحسوسات ومنها انا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة تامة ولا وجود لهما
في الخارج فلا بد من وجودها في قوة سوى البصر لان البصر لا يرتسم فيه الا المقابل فيكون في قوة غير البصر
ومنها ان النائم قد يشاهد صورا لا وجود لها في الخارج فيكون وجودها في قوة من القوى الباطنة وهي المسماة
بالحس المشترك وههنا مباحث طويلة الاذيال ذكرها وايرادها يوجب الاطالة والاملال **قوله** والخيال
الذي هي خزانة له اعلم ان الخيال قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ وهي خزانة للصور المدركة
للحس المشترك حافظة للصور المنطبعة فيه وذلك لانه لو لم يكن تلك القوة لاختل نظام العالم
فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين الضار والنافع والصديق
والعدو وهو مغائر للحس المشترك لان الحافظ غير القابل وايضا الصور الحاصلة في الحس المشترك
قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد كما في النسيان وقد تزول لا بالكلية بحيث تحضر

بل لا تبقى في الحيوانات كما في الذهول فلم تكن مخزونة في قوة اخرى بحيث لم يتحضر بالحس المشترك من جهتها فلما يتحقق فرق بين الذهول والنسيان وفيه كلام مذكور في موضعه قوله والوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فيهرب عنه والصداقة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فيميل اليها فلا تدركها القوة العاقلة بالواسطة الا جزئية وليست الآلة هي الحس المشترك لانه مدرك للصور المدركة بالحواس الظاهرة ولا الخيال لانه حافظ للصور لا مدرك لما فقد ركها قوة اخرى هي المسماة بالوهم وهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ قوله والحافظة خزانة للمعاني الجزئية فهي للوهم كالخيال للحس المشترك والمحل لها آخر التجويف الاخر من الدماغ قوله والمتصرفة وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط من شانها تركيب الصور والمعاني والتفصيل فيها وهذه القوة تسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم اياها متخيلة وتفصيل هذه المباحث يطلب من كتاب الشفاء قوله وخامسها التجربيات قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو انه لو علم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم ان هناك سببا وان لم يعلم ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة يقارنها هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كليا وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك انما يرجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجربات للمنكر الذي لم يتناول التجربة واعلم ان بعضهم نازعوا في كونها من اليقينيات فان حاصلها يرجع الى الطرد والعكس وهو انا رأينا ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرة بعد اخرى وهو لا يفيد الظن ايضا فضلا عن اليقين لجواز ان يكون لخصوصية مادة الشاربين الذين وقع التجربة فيهم مدخل في ترتب الآثار ومع ذلك لا ينافي كون الدائر مع الشيء وجودا وعدما معللا الا عند ابطال القول بالفاعل المختار لانه على تقدير القول به يمكن ان يقال ان الفاعل المختار اجرى عادته بايجاد ذلك الاثر عقيب شرب السقمونيا من غير ان يكون له تاثير فيه ثم ان المنطقي لا يبحث عن سبب حصول اليقين بعد حصوله بل ذلك على الفلسفي قوله وسادسها المتواترات اعلم انه قد اشترط في

في المتواترات شرائط الاول كون المخبر به ممكن الوقوع الثاني ان يكون تعدد المخبرين بحيث يبلغ في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة الثالث ان يكون ذلك الخبر مستندا الى الحس فان التواتر في الامور العقلية كحدوث العالم وقدمه لا يفيد اليقين الرابع استواء الطرفين والوسط اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عددا يستحيل اتفاقهم على الكذب عادة قوله واختلفوا اه اختلفوا في اقل عدد التواتر فقيل اربعة وبعضهم جزموا بانه لا يحصل بخبر الاربعة والا يحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وقيل خمسة وقيل عشرة وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى على نبينا وعليه الصلوٰة والسلام وقيل عشرون لقوله تعالى وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ وقيل اربعون عدد الجمعة على قول بعض الفقهاء وقيل سبعون والحق ان تعيين العدد ليس بشرط بل الضابطة مبلغ يفيد اليقين وهو يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات واختلاف الواقعة وتفصيل الكلام في هذا المقام مذكور في اصول الفقه قوله فهذه الستة الخ اعلم ان العمدة من هذه المبادي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد الباطلة المضادة للاوليات كما في بعض العوام والجهال ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات واما الحدسيات والمجربات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له مع غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يشنع جاحدها على سبيل المناظرة ثم ان بعضهم حصر والقاطع في البديهيات والمشاهدات ولعل وجهه ان البديهيات تشتمل الفطريات فانها وان كانت مشتملة على واسطة لكنها لازمة لتصور الطرفين فيكون تصورهما كافيا في الحكم بها فادرجت في الاوليات والحسيات تشتمل المجربات والمتواترات للاستناد الى الحس فيها وان كان مع التكرار وكذا الحدسيات فانها تحتاج الى تكرر المشاهدة عندهم قوله زعم قوم تفصيل المقام ان المعتزلة وجمهور الاشاعرة ظنوا ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لتوقفها على العلم بالوضع والارادة والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصول هذه العلوم الثلثة تثبت برواية الاحاد وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما ظنيان والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اي عدم نقل معانيها المخصوصة الى معان اخرى وعدم الاشتراك وعلى عدم المجاز وعدم التخصيص وعدم التقديم والتاخير ولا يجزم بانتفاء تلك الامور ولا بد من العلم بعدم المعارض العقلي اذ مع وجوده يقدم على الدليل النقلي قطعا بان يأول النقلي من معناه الى معنى آخر وعدم المعارض العقلي غير يقيني اذ غاية ما في الباب عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان هذا ليس بشيء

الا ان الدلائل النقلية قد يفيد اليقين بقرائن مشاهدة او متواترة وتلك القرائن تدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم بوضع لفظ الارض والسماء وغيرهما لمعانيهما والتشكيك سفسطة وكذا الحال في الماضي
والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذا الالفاظ قرائن
مشاهدة او منقولة نقلا متواترا تحقق العلم بالوضع والارادة واما مجرد احتمال المعارض العقلي فلا ينافي
القطع بمدلول اللفظ كما ان احتمال المجاز لا ينافي القطع بكون اللفظ حقيقة فالدليل اما عقلي بجميع مقدماته
او نقلي بجميعها او مركب منهما والاول العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني النقلي المحض الذي
لا يتصور اصلا اذ صدق الخبر لا بد منه وانه لا يثبت الا بالعقل واما الثالث فهو ما نسميه بالنقلي لتوقفه
على النقل في الجملة وعلى هذا فانحصر الدليل في القسمين العقلي الصرف والمركب من العقلي والنقلي ولذا
قال نعم لو قيل ان النقلي الصرف الخ يعني ان النقلي الصرف لا يفيد اليقين فانه لا بد من صدق المخبر
وهو لا يثبت الا بالعقل والا يلزم الدور او التسلسل فافهم قوله فصل البرهان قسمان قد عرفت ان
القياس الذي يكون مقدماته يقينية هو البرهان فلا بد ان يكون حده الاوسط معطيا للتصديق بثبوت
الاكبر للاصغر فهو علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب والا لا يكون برهانا على ذلك الحكم
فان كان مع ذلك علة لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر ايضا يسمى برهان اللم لان اللمية هي العلية
وهو يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا والا فهو برهان الان اذ الانية هو الثبوت وهو انما يفيد ثبوت الحكم
في نفس الامر لا عليته وتفصيل المقام ان برهان اللم وهو البرهان المطلق الاوسط فيه علة لوجود الاكبر
للاصغر في الوجود كما انه علة له في التصديق واما ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر على الاطلاق مع كونه
علة لوجوده للاصغر كما في قولنا في حمى زيد من عفونة الصفراء وكل حمى من عفونة الصفراء فانها تنوب غبا
فحمى زيد تنوب غبا فحمى الغب معلولة لعفونة الصفراء على الاطلاق كما انها معلولة لها في وجودها لزيد
او يكون علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا له بحسب الوجود
اذ لا يستنكر ان يكون الشيء معلولا لعلة ثم يكون العلة بتوسط ذلك المعلول علة للمعلول كما ان الحركة
الى فوق معلول لطبيعة النار ثم انها علة للوصول الى حيزها الطبعي فيكون الحركة الى فوق مع كونها
معلولة لطبيعة النار علة لحصول الطبيعة في الحيز الطبعي فالاوسط وان كان معلولا للاكبر بحسب وجوده في
نفسه وبحسب ذاته فانه لا يمتنع ان يكون علة لوجود الاكبر للاصغر فان هذا اعتبار غير اعتبار الذات قال الشيخ

ففي برهان الشفاء ربما كان الاوسط في البرهان معلولا للاكبر بالحقيقة لكنه ليس معلولا لوجود الاكبر للاصغر بل لما قلنا فيه وان كان بالحقيقة معلولا للاكبر فانه يكون علة لوجود العلة في المعلول فانه لا يمتنع ان يكون العلة اذا موجودة لشيء فيكون ذلك الشيء معلولا ثم يكون العلة بتوسط ذلك المعلول علة لمعلول آخر فيكون هذه الواسطة معلولة في الوجود للاكبر لكنها علة لوجود علتها في معلول آخر وليس سواء ان تقول وجود الشيء ووجود الشيء للشيء سواء متناقض ان تقول ان هذا معلول للشيء ثم تقول لكنه علة لوجود هذا للشيء في معلول آخر فان حركة النار معلولة مثلا لطبيعتها ثم قد تصير علة لحصول طبيعتها عند الشيء التي حصلت عنده ففعلت فيه لذلك هي التي تجعل جدرا ونطا دون نفس طبيعة النار وان طبيعة النار لا تكون علة للاحراق بذاتها الا بتوسط معلول هو مماستها للمحترق او حركتها اليه مثلا فالشيء الذي هو علة هو علة لوجود الاكبر مطلقا هو علة له في كل موضوع ولوجوده في كل اصغر والا فهو علة لا لوجوده مطلقا ولكن لوجوده في موضوع ما واما العلة لوجود الاكبر في الاصغر فليس يجب ان يكون لا محالة علة للاكبر بل ربما كانت معلولا له على الوجه الذي قلنا انتهى واعلم ان المشهور في مثال ما كان الاوسط معلولا للاكبر ولكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ان يقال هذا انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان او يقال الانسان حيوان وكل حيوان جسم واورد عليه الشيخ اشكالا وقال ما يشكل اشكالا عظيما ان الحيوان كيف يكون سببا لكون الانسان حساسا ولما لم يكن الانسان حساسا لم يكن حيوانا لان الجسم والحس سببان لوجود الحيوان فما لم يوجد الشيء لم يوجد ما يتعلق وجوده به واجاب عنه بما محصله انه فرق بين المادة والجنس والفصل والصورة فالمادة والصورة علتان لوجود النوع المركب فهما يتقدمان عليه وليسا محمولين عليه وهما باعتبار كونهما جنسا وفصلا ليسا متقدمين على النوع وجودا بل هما موجودان بوجوده ويحملان عليه فللجنس الاعلى وفصله اعتباران احدهما اعتبارهما من جهة طباعهما والثاني اعتبارهما من جهة ما لهما بالنسبة الى موضوعاتهما فاذا اعتبرناهما بالاعتبار الثاني لم نجد الجنس الاعلى يوجد اولا بنفسه للنوع ثم تتلوه الجنس الذي دونه ويحمل بعده بل نجد كل ما هو اعلى تابعا في الحمل للاسفل فانه لا يحمل جسم على الانسان الا الجسم الذي هو الحيوان فشرط الجسم الذي يحمل عليه ان يكون حيوانا فما يحمل عليه الجسم اولا هو الحيوان ثم الانسان فالحيوان علة لثبوت الجسم للانسان وان كان الجسم المحمول على الانسان علة لوجود الحيوان ولا ينافي ذلك كون الحيوان علة لوجود الجسم للانسان فربما وصل المعلول الى الشيء قبل علته بالذات فيكون سببا لوصول علته اليه ووجودها له اذا لم يكن وجود العلة

نفس الامر مغايرا لوجوده للذات الشيء واحدا مثل وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه فلا علية فيهما واحد معلولين كما هو حال الجسم والانسان فانه ليس وجود الجسم هو وجوده للانسان فكون الانسان جسما معلول الحيوان ولكن وجود الحيوان في نفسه معلولا للجسم وبهذا ظهر اندفاع ما قيل ان الاكبر اذا كان علة او جزءا للاوسط فكيف يكون محمولا عليه متحدا معه وايضا الاكبر ذاتي للاصغر وقد ثبت عندهم ان الذاتي لا يكون معللا لانه بين الثبوت لذي الذاتي فكيف يجعل الوسط علة لما لا علة له ولثبوت ما هو بين الثبوت ووجه الاندفاع ان الاكبر اذا كان جنسا للاوسط كانت جنسية باعتبار وعليته باعتبار آخر وبالجملة لا تنافي بين كون الاكبر علة للاوسط كالجسم للحيوان وبين كونه محمولا عليه لاختلاف الجهة فالسبب غير محمول والمحمول غير سبب وكذا لا تناقض بين كونه محمولا على الاصغر حملا بالذات وبين كونه محمولا على الاصغر بواسطة حمله على الاوسط وقولهم الذاتي لا يعلل معناه ان حمل الذاتي ليس بواسطة امر خارج ولا باس في كون حمله بواسطة ذاتي آخر فما اشتهر ان ثبوت الذاتيات للذات غير معلل اصلا ليس بشيء ولعلك قد تفطنت مما ذكر ان الاستدلال بوجود المعلول لشيء على ان له علة كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف له مؤلف برهان لمي ضرورة ان الاوسط فيه اعني المؤلف علة لثبوت المؤلف للجسم وان كان هو في نفسه معلولا له واورد عليه بان هذا المثال لا يطابق الممثل له فان الاكبر فيه هو له مؤلف فانه المحمول على الاوسط لا مؤلف فانه غير محمول على الاوسط والعلة للمؤلف انما هو المؤلف لا له المؤلف واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد بان الاكبر في الحقيقة هو المؤلف لا له المؤلف ولذلك غير المحقق الطوسي في شرح الاشارات بقوله ولكل مؤلف مؤلف فالحد الاوسط هو المؤلف بفتح اللام وقد تكرر بزيادة حرف اللام والمحمول عليه مع هذه الزيادة والمؤلف بكسر اللام فيكون النتيجة ح قولنا لكل جسم مؤلف ولا يجب تكرر الحد الاوسط من غير زيادة ونقصان بل تكرره بالزيادة والنقصان لا يخل بالانتاج كما مر واورد عليه بان الاوسط انما هو مفهوم المؤلف بالفتح وكذا الاكبر انما هو مفهوم المؤلف بالكسر وليس احدهما علة للآخر على تقدير ان يراد بهما مفهوماهما المتضائفان انما العلية بين مصداقيهما وان قيل المراد بالمؤلف كون الشيء ذا اجزاء يقال على هذا لا يكون الاوسط معلولا للاكبر لان المؤلفية ليست علة لكون الشيء ذا اجزاء وان كان الاوسط علة لثبوت الاكبر للاصغر لان كون الشيء ذا اجزاء علة لكونه محتاجا الى المؤلف فتامل وافاد بعض اهل التحقيق ان الاستدلال من ثبوت مفهوم المعلول وهو المؤلف او مايساوقه لشيء على كون الشيء ذا علة

او ما يؤدى مواده الاولى ان لا يعد من القياسات فضلا عن ان يكون برهانا لميا او انيا كما نص عليه الشيخ فى برهان الشفاء حيث قال اعلم ان توسيط المضاف قليل الجدوى فى العلوم لان نفس علمك بان هذا اخ هو علمك بان له اخا ويشتمل على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل بحيث يجهل الى ان يبين ان له اخا فما تصورت نفس قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء الاولى ان لا تسمى قياسات فضلا عن ان يكون براهين وفيه ان البرهان من احد المتضائفين يمكن على الآخر لا على وجه توسيط المضاف بل على وجه توسيط السبب الموقع له بان يقال هذا حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته وكل حيوان كذلك فله ابن فهذا الحيوان له ابن فافهم واما برهان الان وهو ما لا يكون الاوسط فيه علة لثبوت الاكبر للاصغر فى نفس الامر ولا لوجود الاكبر فى نفسه بل للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فقد يكون الحد الاوسط فيه معلولا لوجود الاكبر فى الاصغر ويسمى دليلا كما تقول زيد متعفن الاخلاط لانه محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط فان حمى زيد معلول لكونه متعفن الاخلاط وقد يكون مضائفا له فى الوجود وقد يكون مشاركا له فى معلولية ثالث كما تقول هذا المحموم قد عرض له بول ابيض خاثر فى غلبة الحرارة وكل من يعرض له ذلك خيف عليه السرسام فالبول الابيض والسرسام معلولان لعلة واحدة وهى حركة الاخلاط الى ناحية الدماغ واندفاعها نحوه وليس احدهما علة للآخر ولا معلولا واعلم انه قد صرح الشيخ فى برهان الشفاء ان العلم اليقينى بما له سبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه وما لا سبب له اما ان يكون بينا بنفسه او ما يؤسا عن بيانه بوجه يقينى والمراد بالعلم اليقينى العلم بضرورة ثبوت المحمول للموضوع ودوامه كما يظهر من كلامه فى برهان الشفاء حيث قال العلم الذى هو بالحقيقة يقين هو الذى يعتقد فيه ان كذا كذا ويعتقد انه لا يمكن ان لا يكون كذا اعتقادا لا يمكن ان يزول فان قيل للتصديق الواقع ان كذا كذا من غير ان يقترن به التصديق الثانى انه يقين فهو يقين غير دائم بل هو يقين وقتا ما انتهى والحاصل ان النسبة التى لها سبب فى نفس الامر لا يحكم بضرورتها او دوامها بمجرد تصور الموضوع والمحمول اذ ليس بين الموضوع والمحمول تناسب ذاتى ليحكم بملاحظته بعدم الانفكاك بينهما والمشاهدة والتجربة وغيرهما من اسباب العلم الضرورى لا يفيد الا مجرد ثبوت احدهما للآخر لا الضرورة او الدوام فيحتاج الى وسط له اقتضاء وايجاب لتلك النسبة ومما يدل على ما قلنا ان الشيخ قد اورد على نفسه سوالا حيث قال ان قال قائل اذا رأينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا

بهذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة واجاب عنه بما محصله ان هذا على وجهين الاول ان
يكون جزئيا كقولنا هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور والثاني ان يكون كليا كما مر في مثال المؤلف
والمؤلف والاول ليس مما يقع به اليقين الدائم ضرورة تغير الجزئيات وتبدل احوالها واما الثاني
فيندرج في برهان اللم المفيد لهذا اليقين فاليقين الدائمي انما يحصل من جهة الاسباب والاستدلال على
الشيء بآثاره ولوازمه وان كان يفيد اليقين لكنه انما يفيد مجرد اليقين بوجوده لا اليقين بضرورته او دوامه
فلا يلزم عدم قصر برهان الان كما زعم هذا وقد بقي بعد خبايا في هذا الباب تركناها مخافة الاطناب ولو ذكرناها
كانت بشرح الكتاب قوله القياس الجدلي اعلم ان القياس الجدلي قياس مؤلف من المشهورات والمسلمات
بين المتخاصمين اي السائل والمجيب اما الاول فما يطابق الارا لما لمصلحة عامة متعلقة بنظام احوالهم
سواء كانت صادقة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او كاذبة نحو قتل السارق واجب اولرقة قلبية وهي
قد تكون صادقة نحو العفو حسن وقد تكون كاذبة كقول اهل الهند ذبح الحيوان مذموم او لحمية سواء كانت
صادقة نحو الاخ المظلوم واجب النصر او كاذبة نحو الصديق واجب النصر ظالما كان او مظلوما او لانفعالات
خلقية او مزاجية صادقة كانت او كاذبة ومن ههنا يظهر ان للامزجة والعادات دخلا عظيما في الاعتقادات
فاصحاب الامزجة الشديدة لا يستقبحون الايلام بل يستحسنونه ويلتذون به واصحاب الامزجة اللينة يستقبحونه
جدا ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاد به برهة من الزمان فانه يجوا اعتباره به
من غير ان يلوح حقيته يجزم بصحته وان كان باطلا وببطلان ما يخالفه وان كان حقا ولذلك ترى الناس
مختلفين في العادات والرسوم واما الثاني فهو المؤلف من المسلمات بين المتخاصمين وتلك المسلمات مندرجة
في المسلمات العامة وبناء الكلام عليها يوجب الاقناع للمتخاصمين وان لم تصلح لكونه حجة على من لا يسلمها
قوله والغرض من صناعة الجدل صناعة الجدل ملكة يقتدر بها على تاليف قياسات جدلية والغرض من
هذه الصناعة الزام الخصم او حفظ الرأي وذلك لان الجدلي اما مجيب يحفظ رايا ويسمى ذلك الرأي وضعا
وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل يهدم وضعا وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يولف قياسات من المشهورات
المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يولفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور
واعلم انه كما ان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسليم قياسا كان
او استقراء او لما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه لا التيقين جاز وقوع الاضافة الثلثة من القضايا

اعنی الواجب والممکن والممتنع فی موادها کذا فی شرح الاشارات وتفصیل هذا البحث بما لا مزید علیه یطلب
من کتاب الشفاء قوله القیاس الخطابی الخ اعلم ان القیاسات الخطابیة مؤلفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات فی بادی الرأی التی تشبه المشهورات الحقیقیة حقة کانت او باطلة وتشترک فی انها
فی کونها مقنعة فکان موادها هی ما یصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ایضا ما ینتج بحسب الظن
الغالب سواء کان قیاسا او استقراء او تمثیلا منتجا کان القیاس فی الواقع او عقیما وغایتها الاقناع
ولما کان الغرض من هذه الصناعة تحصیل احکام ضارة او نافعة فی المعاش والمعاد فلابد ان تکون المقدمات
المستعملة مقنعة للسامعین فلا یجوز استعمال الصوادق الاولیة الغیر المقنعة وان تکون مشتملة علی ترهیب
او ترغیب حتی ان المقدمات الغیر المشتملة علیهما تعد سفسطة فی هذا المقام وان تکون بعبارة ظاهرة الدلالة
علی المعنی والا یخل بالمفهوم فیفوت الغرض والتفصیل مذکور فی الشفاء قوله القیاس الشعری قیاس
الخ اعلم ان القیاس الشعری مرکب من المقدمات المخیلة من حیث هی مخیلة سواء کانت مصدقة بها او
لا وسواء کانت صادقة فی انفسها او لا فتتأثر النفس عنها قبضا او بسطا فان النفس اطوع للتخییل من
التصدیق فاذا قیل للعسل انه مرة مقیئة هاج النفس ... اشتاق الشارب الیه وسهل علیه شربه واذا قیل للعسل انه مرة تنفر
الطبع عنه وکره ان یذوق عنه مع انهما کاذبان قال الشیخ فی الشفاء المخیل هو الکلام الذی تذعن
له النفس فینبسط عن امور وینقبض عن امور من غیر رویة وفکر واختیار وبالجملة تنفعل انفعالا نفسانیا
غیر فکری سواء کان القول مصدقا به او غیر مصدق به فان کونه مصدقا به غیر کونه مخیلا او غیر مخیل فانه قد
یصدق بقول من الاقوال ولا ینفعل عنه فان قیل مرة اخری وعلی هیأة اخری فکثیرا ما یؤثر الانفعال ولا
یحدث تصدیقا وربما کان المتیقن کذبه مخیلا واذا کانت محاکاة الشیء لغیره یحرک النفس وهو کاذب
فلا عجب ان یکون صفة الشیء علی ما هی علیه یحرک النفس وهو صادق بل ذلک اوجب لکن الناس
اطوع للتخییل منهم للتصدیق وکثیر منهم اذا سمع التصدیقات استنکرها وهرب منها وللمحاکات شیء من
التعجب لان الصدق المشهور کالمفروغ عنه ولا طراوة له والصدق المجهول غیر ملتفت الیه والقول
الصادق اذا خرق عن العادة والحق به شیء یستانس به النفس فربما افاد التصدیق والتخییل معا وربما شغل
التخییل عن الالتفات الی التصدیق والشعور به والتخییل اذعان والتصدیق اذعان لکن التخییل اذعان
للتعجب والالتذاذ بنفس القول والتصدیق اذعان ان الشیء علی ما قیل فیه فالتخییل تفعله القول لما هو

عليه والتصديق تعقله القول بما القول فيه عليه اے يلتفت الى جانب حال المقول فيه والشعر قد يقال للتعجب وحده وقد يقال للاغراض المدنية وعلى ذلك كانت الاشعار اليونانية والاغراض المدنية هي في احد اجناس الامور الثلثة اعني المشورية والمشاجرية والمنافرية ويشترك الخطابة والشعر في ذلك لكن الخطابة يستعمل التصديق والشعر التخييل والتصديقات المظنونة محصورة متناهية يمكن ان يوضع انواعا ومواضع واما التخييلات والمحاكات فلا تحصر ولا تحد كيف والمحصور هو المشهور والقريب منه والمشهور غير كل ذلك المستحس فيه بل المستحسن فيه المخترع المبتدع والامور التي تجعل القول مخيلا منها امور تتعلق بزمان القول وعدد زمانه وهو الوزن ومنها امور تتعلق بالمسموع من القول ومنها امور تتعلق بالمفهوم من القول ومنها امور تردد بين المسموع والمفهوم ثم بلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطناب كما دابه في كتاب الشفاء تركناه خوفا من الاملال والاسهاب **قوله** مشتملا على استعارات الخ اعلم ان الاستعارة والتشبيه ايضا من المحاكات اللفظية كما صرح المحقق الطوسي وهما قد تكونان في البسائط كالتعبير عن الوجه الحسن بالقمر وقد تكونان في المركبات كالتعبير عن الهلال اذا كان امامه الزهرة انها قوس ترمي بندقة فضة وقد تكونان في الذات كالتعبير عن الثدي بالرمان وعن الوجه بالورد وقد تكونان في الصفات كالتعبير عن فتور العين حين الكرشمة بالسكر والنوم **قوله** ويستحسن استعمال المخيلات الكاذبة لان الناس اطوع للتخييل منهم للتصديق كما عرفت ومداره غالبا على الاكاذيب ومن ثمه قيل احسن الشعر اكذبه فلا يليق بالصادق المصدوق كما يشهد به قوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له **قوله** ولا يشترط الوزن في الشعر اعلم ان قدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل فقط فالشعر عندهم كلام مخيل والمحدثون يعتبرون معه الوزن ايضا فالشعر عندهم كلام موزون متساوي الاركان مقفى والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية ولا يعتبرون التخييل فيه فيكون كل كلام له وزن حقيقي وقافية شعرا سواء كان ما يفهم منه من البرهانيات او الجدليات او الخطابيات او المغالطات او المخيلات او الهذيانات والحق ما قال الشيخ في الشفاء ان الشعر كلام مخيل مؤلف من اقوال موزونة متساوية وعند العرب مقفاة ومعنى كونها موزونة ان يكون لها عدد ايقاعي ومعنى كونها متساوية هو ان يكون كل قول منها مؤلفا من اقوال ايقاعية فان عدد زمانه مساو لعدد زمان الاخر ومعنى كونها مقفاة هو ان يكون الحرف الذي يختم كل قول منها واحدة ولا نظر للمنطقي في شيء من ذلك الا في كونه كلاما مخيلا فان الوزن ينظر فيه

انما الحقيق والكلية فصاحب علم الموسيقى واما بالتجربة وحسب المتمثل عند اهله فصاحب علم العروض والتقفية ينظر فيها صاحب علم القوافي وانما ينظر المنطقي في الشعر من حيث هو مخيل قوله نعم يفيده حسناً ورواجاً لانه ايضاً محاكاة ومن ثمه تخيل ان النظم الموزون يشابه الدار في السلاسة والهواء في اللطافة والدر المنظومة في السلك قال بعض المحققين جميع الاشعار المشتملة على القضايا المخيلة صغريات لكبريات مطوية هي ان كل من هذا شانه يجب ان يكون محبوباً الكائن في العشقيات او كرماً ممدوحاً الكائن في المدحيات او مذموماً الكائن في الهجويات وهكذا في كل باب لينتج ان فلاناً من شانه ان يكون محبوباً او ممدوحاً او غير ذلك قوله والكلام الشعري الخ هذا غير مشروط فيه بالاتفاق وانما هو من العوارض قوله والاوائل من الحكماء اليونانيين كانوا احرص الناس على الشعر وكان اشعارهم اقساماً خص كلواحد منها بوزن علحدة معين على ما هو الغرض منه وكانوا يخصون كل وزن باسم علحدة من ذلك نوع يقال له طراغوذيا له وزن لذيذ يتضمن ذكر الاخيار والخير والمناقب الانسانية ثم يضاف ذلك الى رئيس يراد مدحه ومنه نوع آخر لا يخص به مدح انسان واحد او امة معينة بل الاخيار على الاطلاق ومنه نوع يذكر فيه الشرور والرذائل والاهاجي ومنه نوع يذكر فيه الشهوات والامثال المتعارفة في كل فن وكان مشتركاً كالجدال والحروب والحث عليها والغضب والضجر وله انواع آخر ايضاً وتمام الكلام في شرح انواعها واقسامها واحكامها مذكور في كتاب الشفاء قوله وهو قياس مركب الخ قد عرفت ان الوهم قوة مرتبة في اول التجويف الآخر من الدماغ بها يدرك المعاني الجزئية الموجودة في الجزئيات كالعداوة والحفاوة الجزئية ولها سلطان عظيم ومن ثمه يقال لها سلطان القوى الجسمانية ويستخدمها وهي تقهر قوة العاقلة في اكثر القضايا والاحكام فيحكم على المعقولات باحكام المحسوسات وتوقع النفس في الغلط فحكمها في المحسوسات صادق نحو كل جسم في جهة ولا يتركب منها السفسطة بل الوهميات المحسوسة اعتبرت في مبادي البرهان لكون احكامها صادقة يصدقها العقل بخلاف حكمها في المعقولات اذ يحكم عليها باحكام المحسوسات فيكون كاذباً قطعاً كحكمه ان كل موجود مشار اليه والسفسطة تتركب عنها قوله ولولا رد العقل والشرع الخ يعني لو لم يرد العقل الصرف والشرع احكام الوهم لبقي الالتباس بين الوهميات والاوليات ولا تميز احدهما عن الاخر ابداً ولذا ترى اكثر الناس منهمكاً في الاوهام الباطلة ولا يتصور النجاة عنها الا بتائيد من الله تعالى قال الشيخ في عيون الحكمة الفارق بين الاوليات والوهميات وجدان التناقض في حكم الوهم دون العقل وتفصيله ان الوهم قد يساعد على التصديق بما ينتج نقيض حكمه

العقل ليس كذلك فعلم ان حكم الوہم كاذب مثلا القول ما حصل فی حيز وجهة لابد وان يتميز يمينه عن يساره
الفوقه عن تحته وكلما كان كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن ليس بواجب الوجود ولذا انه فلو حكم بعد
ذلك بان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مختصا بجهة فهنا حكم الوہم بحكم ونقيضه ايضا فعلم ان حكمه
فی غير المحسوس كاذب ووا ما حكم العقل فليس كذلك فعلم انه صادق واورد عليه الامام الرازی بانكم انما حكمتم
بفساد حكم الوہم لاجل مساعدة علی تسليم مقدمة تنتج نقيض ذلك الحكم وعلی هذا التقدير فالحكم بصدق الحكم
العقلی انما يتصور اذا علمنا انه لا يحكم بما ينتج نقيضه فی شیٔ من المواد وهذا يتوقف علی ان يعرض عليه جميع
المقدمات الغير المتناهية ونعلم انه لا يحكم فی شیٔ منها بحكم يوجب نقيض حكمه فيتوقف صحة الحكم العقلی فی
قضية معينة مثلا علی علم القضايا الغير المتناهية وحصول هذا الشرط متعذر فكذا الفرق المبنی عليه
والحق ان الوہميات لا تماثل الاوليات فی القوة والحقية والا لارتفع الامان عن البديهيات وانما يظن
المساواة بينهما بحسب ظاهر الامر والبيان المذكور كاف لازاحة هذا الظن **قوله** وهذه الصناعة الخ اعلم ان
كل قياس ينتج ما يناقض وضعا فهو تبكيت فان كان هذا القياس حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا والا فهو
مغالطی ان كان مركبا من مقدمات شبيهة بالمقدمات البرهانية ومشاغبی ان كان مركبا من مقدمات شبيهة
بالمقدمات الجدلية ولابد فيهما من ترويج بوجه مشابهة تامة اما فی مادة هذا القياس او فی صورته والآتی به
غالط فی نفسه لعدم تميزه بين الشیٔ وشبيهه او لغفلة عارضة له ناشئة من قلة التدبر والتفكر مغالط
لغيره ان كان له شعور بذلك ومع ذلك كان غرضه ان يحدث فی ذهن من يخاطب به غلط وبالجملة هذه صناعة
كاذبة شبيهة بالاقيسة الحقة او المشهورة ولا ينفع هذه الصناعة لاهل الحق نفعا بالذات بل انما ينفع لهم
بالعرض من حيث ان صاحبها لا يغلط فی مطالبه ولا يغالطه غيره بتدليس وتلبيس ويقدر علی ان يغالط
المغالط ويدفعه بصناعته وقد يستعمل امتحانا او عنادا اذا كان الباعث عليه الاغراض الفاسدة و
الاعتقادات الباطلة الناشئة من قلة المادة وعدم تهذيب النفس وتاديبها بالسياسات العقلية والآداب
الشرعية **قوله** وصاحب هذه الصناعة الخ قال الشيخ فی الشفاء المغالطون طائفتان سوفسطائی
ومشاغبی فالسوفسطائی يرائی بالحكمة ويدعی انه مبرهن ولا يكون كذلك والثانی هو الذی يرائی بانه جدلی
وانه ات بقياس من المشهورات وليس كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذی اذا قضی بقضية يخاطب بها نفسه
او غير نفسه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره علی قوانين تميزه به

بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فهذا الذي اذا فكر وقال اصاب واذا سمع من غيره قولا وكان
كاذبا امكنه اظهاره فالاول بحسب مايقوله والثاني بحسب مايسمعه وقال ايضا ويشبه ان يكون بعض الناس
بل اكثرهم يقدم ايثاره ظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد
الناس فيه ذلك ولقد راينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ويقولون
بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما عرفناهم انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا
ان يكون للحكمة حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان
الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل قصد المشائين بالثلب وكتب
المنطق والتابعين عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية وان الدراية ليست
الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغورسيون من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت
لها حقيقة فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمة باطلة ولا جدوى في الحكمة في العاجلة
واما الاجلة فلا اجلة ومن احب ان يعتقد فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقه الكسل
والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ومن ههنا يبحث عن المغالطة التي تكون عن
قصد وربما كانت عن ضلالت انتهى **قوله** وصناعة مغالطة قال بعض المحققين المغالطة لها سبب فاعلي
هو العقل الناقص والوهم الرائغ وسبب غائي هو شهرة عند الناس بمراءاة وتعظيمهم اياه والنظر اليه بعين
التوقير والرياسة والسبب الصوري لما هو الكذب والخيانة في الباطن والتشبه بزي العلماء والحكماء
في الظاهر بالكلام المزخرف والمنطق المزور **قوله** وقال بعض المحققين يرجع الى امر واحد الخ قال
بعض المحققين ان السبب الكلي في وقوع الغلط اهمال شرط من شرائط البرهان او الجدل اذ كلما
كان للقياس حدود متمايزة موجودة في مقدميته على وجه قياسي روعي فيه سائر شرائطه بحسب اشتماله
عليه وكانت النتيجة مغايرة للمقدمتين الصادقتين او المشهورتين الاعرفتين من النتيجة كان الانتاج
لا يمكن ان تتخلف عنه اذ تخلفها عن القياس انما هو لفقدان شرط من شرائطها وصدقها صدقها
وعدم التخلف عنه لاستجماعه جميع شرائطها هي معتبرة فيه فلا يكون المغالطي من الاقيسة قياسا حقيقيا
بل مشبها به وكان اطلاق اسم القياس عليه كاطلاق اسم الحيوان على صورة المنقوشة وانما قلنا ان
المغالطي من الاقيسة لا يكون قياسا حقيقة اذ الاشتراك للفظ يوجب مغايرة حدود الاقيسة وهو يستلزم

اما عدم تكرار الاوسط او كون القياس غير القياس بالنسبة الى النتيجة واخذ ما بالعرض مقام ما بالذات يوجب عد الضروري مثلا غير ضروري وايهام العكس يوجب عد الامور المختلفة الاحكام امورا متساوية الاحكام كما ان اخذ ما بالعرض مقام ما بالذات يوجب جعل الامور المتغائرة في الحكم امرا واحدا ولذا عد ايهام العكس من انواعه واخذ المقدمات الكثيرة في مقدمة واحدة يوجب اختلاف مواضع الصدق والكذب وقس على ذلك ما عداها وبالجملة يرجع اسباب الغلط بالاجمال الى امر واحد هو اختلال القياس وبالتفصيل الى امور عدمية عددها عدد الاسباب الوجودية للقياسات الصحيحة المذكورة في ابوابها والسبب الكلي للاختلال عدم الفرق بين الغير وبين ما هو هو اذ مبنى الغلط اللفظي على عدم الفرق بين المعاني المختلفة وعد كل واحد منها موضع الآخر كما ان مبنى اخذ ما بالعرض مقام ما بالذات على ذلك ايضاً ومبنى تحريف القياس على عدم الفرق بين الاطلاق والتقييد وعد احدهما هو الآخر ومبنى المصادرة على المطلوب على عدم الفرق بين النتيجة والمقدمة وتجويز كون احدهما هو الاخر ومبنى الغلط في الحمل وتوابعه على عدم الفرق بين المحمول والشبيه به ومبنى الغلط في وضع ما ليس بعلة علة على عدم الفرق بين مشاركة المقدمات والنتيجة وفي ايهام العكس على عدم الفرق بين اللازم وملزومه وعد حكم احدهما حكم الآخر وفي اخذ المسائل مسئلة واحدة على عدم الفرق بين نقيض الشئ وما هو شبيه به واختلال شرائط البرهان كالمناسبة بينه وبين ما هو نتيجته وضرورية مقدماته مثلا داخل في باب وضع ما ليس بعلة علة والكل راجع الى عدم الفرق بين الغير وبين ما هو هو فيكون الكل امراً واحداً هو عدم التميز بين الشئ وشبيهه ومن ثمه قيل لمبادي هذا الفن المشبهات قوله وينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ الخ قال الشيخ في الشفاء بعد ما بين انه لا بد في المغالطة من ترويج يوقعه في معرض التشبيه وانما يقع هذا الترويج لاسباب كثيرة اوكدها واكثرها وقوعا ما يكون بسبب تغليط الالفاظ باشتراكها في حد انفرادها او لاجل تركيبها ويكون حاصل السبب في ذلك انهم تكلموا واقاموا الاسماء في اذهانهم بدل الامور فاذا عرض في الاسماء اتفاق حكموا بذلك على الامور مثل الحاسب الغير الماهر اذا غلط في حسبه وعقده ظن ان حكم العدد في وجوده هو حكم عقده وكذلك اذا غالطه غيره وقد اوجب الاتفاق في الاسم سبب قوي هو ان الامور غير محدودة ولا محصورة عند المسمين وليس احد منهم عند ما يسمي امكنه حصر جميع الامور التي يروم تسميتها واخذ بعد ذلك لكل معنى اسماً على حدة بل انما كان المحصور عنده والقياس اليه الاسماء فقط فعرض من ذلك ان جوز الاشتراك في الاسماء اذا كانت الاسماء عنده محصورة ولا يحتمل ان يبلغ بها تركيب بالتكثير غير متناه فعرض اشتراك امور كثيرة في لفظ واحد ووقعت

المغالطة بسببه وعرض منه مايعرض من عقد الحساب **قوله** كالغلط الواقع بسبب كون اللفظ مشتركا
قال الشيخ امامثال التبكيت المغالطي لاشتراک الاسم کمن یقول للمتعلم انه یعلم اولا یعلم فان لم یعلم فلیس
یتعلم وان علمه فلیس یحتاج الی ان یتعلم والمغالطة فی ہذا ان قوله یعلم یعنی به انه یحصل له العلم ویعنی
یحصل له والذی یعلم لیس یتعلم یصدق اذا کان لیس یعلم بمعنی انه لایحصل له العلم ویکذب اذا کان
بمعنی حصل له العلم وکذلک قول قائل ہل شیٔ من الشرور واجب اولیس بواجب فان کان واجبا فکل
واجب خیر فبعض الشرور خیر وان کان لیس بواجب فلا یوجد البتة فان مالا یجب له وجود لیس بموجود
والمغالطة بسبب ان الواجب وجوده غیر الواجب العمل به وانما یقال لهما واجب باشتراک الاسم ومفهوم
الواجب الاول ان وجوده ضروری ومفهوم الواجب الآخر ان ایثاره محمود وایضاً قولهم لایخلو اما ان
یکون الذی ہو قائم ہو القاعد بعینه اولا یکون فان کان ہو القاعد بعینه فالشئ بعینه ہو قائم وقاعد وان کان
غیره فلیس القائم یقدر ان یکون قاعدا والمغالطة ان قولنا القائم یعنی به نفس القائم من حیث ہو قائم
ویعنی به الموضوع الذی یکون القیام وقتا فیه **قوله** اذ مع قید من حیث ہو ناطق یعنی اثبات قید من
حیث ہو ناطق فی المقدمتین اعنی الصغری والکبری یقتضی کذب الصغری وحذفه عنهما یقتضی کذب
الکبری فان حذف من الصغری واثبت فی الکبری لیکونا صادقتین اختلت صورة القیاس لعدم اشتراک
الحد الاوسط ومنهم قولهم الغلط غلط والغلط صحیح فان اخذ موضوع الکبری لفظ الغلط صدقت الکبری
لکن اختلت صورة القیاس لعدم تکرر الحد الاوسط وان اخذ مایصدق علیه الغلط کانت الہیئاة
ہیئاة قیاس لکن یکون الکبری کاذبة **قوله** فنقول من المغالطات الصوریة المصادرة الخ قد زعم بعضهم
ومنهم الشیخ المقتول والامام الرازی ان المصادرة علی المطلوب من الاغلاط التی تتعلق بالمادة وقال
بعضهم کالمحقق الطوسی واتباعه ان الخلل فیها راجع الی الصورة دون المادة ولعل التحقیق ما افاد
العلامة الشیرازی فی شرح حکمة الاشراق ان الخلل فی المصادرة علی المطلوب لیس من جهة مادة القیاس
ولا من جهة صورته فان المادة صادقة والصورة صحیحة بل الخلل فیه ان القول اللازم من القیاس لیس
قولا آخر غیر المقدمات مع ان الواجب کونه کذلک **قوله** نحو الجالس فی السفینة الخ قال العلامة الشیرازی
المشہور فیما بینهم فی اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات ان یقال الجالس فی السفینة متحرک وکل متحرک
لا یثبت فی موضوع واحد فینتج المحال وہو ان الجالس فیها لا یثبت فی موضوع واحد والحق انه لیس

من هذا الباب وانما اشتبه ذلك عليهم بوقوع لفظ العرض والذات فيه عند بيان وجه الغلط وذلك لان
المقدمتين انما تصدقان اذا قلنا الجالس في السفينة متحرك بالعرض وكل متحرك بالذات لايثبت في موضع
واحد وح لايكون الاوسط متكررا واذا جعل متكررا كان بعض المقدمات او كلها كاذبة وعلى هذا يكون
الغلط من باب سوء التاليف **قوله** فان الحد الاوسط له شعر وقد عرفت فيما سبق ان الحد الاوسط لايجب
ان يكون بكليته متكررا في المقدمتين فالغلط في قولنا الانسان له شعر وكل شعر ينبت لم يلزم من عدم جعل
محمول الصغرى بتمامه موضوع الكبرى فان ذلك غير واجب بل منشاء الغلط عدم نقل ما بقي بعد حذف
المتكرر من المقدمتين الى النتيجة وهي الانسان له ما ينبت فتامل **قوله** فالغلط في هذا المثال الخ يمكن
ان يقال الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة الانسان ضاحك
والسالبة لاشئ غير الانسان ضاحكا فالقضية الموجبة ينتج مع الكبرى نتيجة صادقة والثانية مع الكبرى ليست
على تاليف منتج فالغلط انما نشا من القضية الثانية والحاصل ان الصغرى قضيتان واخذت واحدة
فوقع الغلط وهذا الغلط يسمى باعتبار الحد وسوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمة جمع المسائل في مسئلة واحدة
وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة فافهم **قوله** والسبب في الغلط هو اهمال كلية الكبرى قال الشيخ
في الفصل الخامس من اولى قاطيغورياس الشفاء اذا حمل شئ على شئ حمل المقول على موضوع ثم حمل
على ذلك الشئ شئ آخر حمل المقول على موضوع ثم حمل ذلك الشئ شئ آخر حمل المقول على موضوع حتى
تكون طرفان ووسط فان هذا الشئ الذي قيل على المقول على الموضوع يقال على الشئ الذي حمل عليه
المقول الاول مثال ذلك ان الحيوان لما قيل على الانسان حمل المقول على الموضوع وقيل الانسان
على زيد وعمرو وهذا القول بعينه فان الحيوان ايضا يقال على زيد هذا القول بعينه اذ زيد حيوان ويشترك
مع الحيوان في حده الى حد الحيوان يحمل عليه لان الحيوان يقال على طبيعة الانسان فكل ما يقال له
انسان يقال له حيوان وزيد قيل له انسان وقد يتشكك على هذا فيقال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان
يحمل على الانسان والجنس لا يحمل على الانسان فنقول ان الجنس ليس يحمل على طبيعة الحيوان حمل على فان
طبيعة الحيوان ليس بجنس ولو كان طبيعة الحيوان يحمل عليه الجنس حمل الكلي لكان يلزم ما يلزمون ولكان
كل حيوان جنسا كما لما كانت طبيعة الحيوان يحمل عليها الجسم حتى كان كل حيوان جسما كان الانسان جسما
لامحالة بل ان الذي يحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند ايقاع اعتبار فيها بالفعل وذلك لاعتبار

تجريدها في الذهن بحيث تصلح لايقاع الشركة فيها ولايقلع هذا التجريد فيها اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط الذي هو طبيعة الحيوانية فان الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط تجريد او غير تجريد اعم اعتبارا من الحيوان باعتبار شرط التجريد وذلك لان الحيوان بلا شرط يصلح ان يقترن به شرط التجريد فيفرض حيوانا قد نزع عن الخواص المنوعة والمشخصة واما اذا اخذ بشرط التجريد لم يصلح ان يقترن به احد الشرطين اما احدهما فلانه قد حصل فلا يصلح تحصيله وقرنه من ذي قبل واما الثاني فلانه لا يجتمع مع شرط التجريد فلطبيعة الحيوان لا بشرط التجريد ولا بشرط الخلط اعتبار اعم ولطبيعة الحيوان بشرط التجريد اعتبار وانما يقال عليه الجنسية اذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلط بالفعل وقبول خلط بالقوة لعدم مقارن عائق عن ذلك مثل فصل منوع وعوارض جزئية تشخص وانما يكون طبيعة الحيوان اذا اعتبر لا بشرط خلط ولا خلط بشرط لا خلط فلما كان الموضوع للجنسية حيوانا بشرط لا خلط وبشرط التجريد ولم يكن الحيوان بشرط لا وبشرط التجريد مقولا على الانسان بل بلا شرط خلط لم يوجد الجنس مقولا على الشيء الذي هو يقول على الانسان ثم الجنسية عرض في هذه الطبيعة موجود فيها وجود الشيء في موضوع واما الجنس فقوله على ما يقال عليه من هذه الطبيعة اعني على ما يخصصه به الشرط المذكور ليس هو قول العرض على المعروض له بل قول المركب من العرض والحامل على الموضوع اے ليس قول البياض على الانسان بل قول الابيض على زيد ولو كان الشيء الذي يقال عليه الجنس مما يقال على الانسان لم يكن يمتنع كون الجنس بهذه الصفة من ان يقال على الانسان وبالحقيقة هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض الذي لا يحمل على الطرف الاصغر هذا كلامه وانما نقلناه مع طوله لاشتماله على فوائد نافعة في هذا المرام قوله وبالضرورة ان لا يكون قد يظن ان قولنا بالضرورة ان لا يكون وليس بالضرورة ان يكون سواء مع ان الثاني يصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبا دون الاول لكذب قولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فسلب الضرورة غير ضرورة السلب فاخذ احدهما مكان الآخر خطاء لتغائرهما لفظا ومعنى وكذا قولنا لا يلزم ان يكون ويلزم ان لا يكون لصدق الاول على الممكن دون الثاني وصدق الثاني على الممتنع قوله فان الكلية انما تعرض الاشياء في الذهن لانها من العوارض الذهنية اي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها والقضايا التي محمولاتها الكلية ذهنيات وقد مر نبذ من الكلام المتعلق بهذا المرام قوله وجه الانحلال الى الممتنع باعتبار ذهني هذا ماخوذ مما قال العلامة الشيرازي في شرح

فمنشأ الغلط ان الغلط فی قولنا لو کان الشئ ممتنعا فی الخارج لکان امتناعه حاصلا فی الخارج فیکون الممتنع موجودا لان الامتناع اعتبار ذهنی ولا یلزم من اتصاف شئ به وجوده فی الخارج لیلزم وجود المتصف به فهو من باب سورا اعتبار الحمل وانت تعلم ان الامتناع لیس من العوارض الذهنیة والمحمولات العقلیة بمعنی ان یکون مصداق عروضها وحملها نحو وجود للشئ فی الذهن حتی یکون القضایا التی محمولاتها الامتناع ذهنیات بل هی حقیقیات وحملیات غیر بتیة ولعل التحقیق ما عرفت سابقا ان القضایا التی محمولاتها الامتناع سوالب والحاصل من الممتنع فی الذهن هو عنوانه لا حقیقته فالعقل یتصوره بذلک العنوان ویسلب الاحکام عن معنونه فتذکر قوله ولیست من العوارض للوجود الظلی یعنی ان الموجود فی الذهن والکان هیئة الخارج مثلا لکنها موجودة بوجود ظلی وکون محلها موصوفا بها من احکامها المتعلقة بوجودها العینی وتحقیقه ان للشئ وجودین وجود یترتب علیه الآثار ووجود لا یترتب هی علیه والوجود الاول یقال له الوجود الخارجی ولیس المراد به الخارج عن المشاعر فان من الاشیاء ما لیس لها وجود خارج المشاعر والثانی یقال له الوجود الظلی الذهنی فالشئ اذا کان موجودا فی الذهن وقائما به قیاما اصیلیا خارجیا علی النحو الاول یکون الذهن متصفا به وان قام قیاما ظلیا غیر خارجی فذلک لا یوجب الاتصاف ظاهر وقیل ان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعی الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة فی الخارج ولا یجدی لو تشبث بلوازم الماهیة کالزوجیة والفردیة وبصفات المعدومات کالامتناع اذ لا وجود لها فی الخارج وما قیل ان حصول الاشیاء فی الذهن لیس عبارة عن القیام به بل من قبیل حصول الشئ فی الزمان والمکان فلیست الحرارة والبرودة وغیرهما قائمة بالذهن حتی یلزم کون الذهن حارا وباردا وغیر ذلک فقد عرفت فی مفتح الکتاب سخافته وزعم بعض المدققین ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران اعتبارها من حیث انها قائمة بالذهن ومکتنفة بالعوارض الذهنیة واعتبارها من حیث نفس ذاتها مع قطع النظر عن قیامها بالذهن فهی بالاعتبار الاول موجودة للذهن ونعت له وبالاعتبار الثانی موجودة فی نفسها ولیست بموجودة للذهن ومناط اتصاف الشئ بوصف ان یکون للوصف من حیث هو وجود لذلک الشئ والحرارة من حیث هی لیست بموجودة للذهن حتی یلزم اتصاف الذهن بها بل الموجود له هی الحرارة من حیث اکتنافها بالعوارض الذهنیة وهذا لیس بشئ لان حلول الفرد مستلزم لحلول الطبیعة قطعا فاذا کان للحرارة من حیث هی مکتنفة بالعوارض الذهنیة وجود للذهن کان لطبیعتها ایضا وجود فی الذهن فیتحقق مناط الاتصاف علی انه

لا يتصور وجود الطبيعة مجردة عن التشخص فلا معنى لكون وجود الوصف من حيث هو مناط الاتصاف لكون طبيعة الوصف من حيث تحققها في ضمن فرد من الافراد مناط الاتصاف وهذا المعنى متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية ايضا كما لا يخفى واما حديث حصول الجبل ولزوم انخراق الذهن من حصوله فيه فقوما اورده الامام الرازي واجاب عنه المحقق الطوسي بانه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل ولا يلزم انطباع الكبير في الصغير لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة للادراك او في القوة المدركة الحالة فيه التي لا حظ لها من الصغر والكبر من حيث ذاتها ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من الجبل وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية وهذا الكلام سخيف جدا لانه اذا كان الانطباع في مادة الجسم المقدرة بمقدار الجسم فيلزم الاستحالة قطعا والقوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكنها مقدرة بالعرض فيلزم ما لزم والقول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة عجيب لان التساوي بينهما انما هو في الماهية لا في الصورة والحق ان الموجودات الخارجية لا تحصل باعيانها في الاذهان بل انما تحصل صورها الحاكية لها وهي مغايرة لذويها اما بالماهية والتشخص معا كما هو الحق الحقيق بالقبول او بالتشخص فقط كما هو زعم الاكثرين والاستحالة ليس الا في حصول اعيان الاجسام فيها ونحوها من الامكنة والظروف واما حصول صورها واشباحها فليس بمحال فتامل وقد بقي خبايا في هذا الباب تركناها خوف الاطناب وقد ذكرنا تحقيق هذا المقام وتنقيحه بما لا مزيد عليه في حواشينا المعلقة على حواشي شرح الرسالة القطبية ان شئت الخبرة عليه فارجع اليها **قوله** ومنها اخذ جزء العلة مكان العلة سواء كان اخذ جزء العلة مكان العلة في اسناد الحكم اليه كما يقال ان علة السمع والبصر الحيوة لا غير مع انها حيوة مع الآلات البدنية المخصوصة فهذا تعليل الحكم بجزء علته او اخذ جزء العلة مكانها في اسناد حصة من الحكم اليه كما اذا حمل سبعون رجلا حجرا ثقيلا سبعين فرسخا فيظن ان الواحد منهم يحمله من تلك المسافة بنسبة الواحد الى السبعين وذلك ليس بلازم بل قد لا يمكن للواحد ان يحركه اصلا وهذا تعليل جزء الحكم بجزء علته **قوله** بعد ما اشتركا في الحيوانية قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق انما يصح هذا اذا كانا من نوع واحد وكان المقتضي فيهما امرا متفقا بالماهية كما يقال ليس الانسان بالتحيز اولى من الفرس بعد اشتراكهما في الجسمية المقتضية للتحيز واورد عليه بان الاشتراك في الجسمية كيف يوجب الاشتراك فيما يقتضيه وهي جنس بعيد للاجسام واجيب بان الجسم

ان اخذ بالمعنے الذی ہو جنس اعنی الجوہر الذی لا ابعاد ثلثة مطلقا سواء کان مجرداً وذلک اما بالنسبة الی شئ آخر فلیس الاشتراک فیہ مما یوجب الاشتراک فیما یقتضیہ وان اخذ بمعنے الجوہر الذی لہ ابعاد ثلثة فقط اعنی بالمعنے الذی ہو بہ مادة لا جنس فالاشتراک فیہ اشتراک فی معنی نوعی فالاتفاق فیہ الاتفاق ما یلزمہ ویقتضیہ اذ ہی بالحقیقة نوع محصل وانما یحتاج الی مبادی الفصول فی کمالاتہا الثانویة فالجسم اذا اقتضت التحیز او التشکل فانما یقتضیہ من حیث حقیقتہا النوعیة وذلک یوجب اتفاق الاجسام کلہا فیہ وتلک الحیوانیة اذا اقتضت شیئاً بحسب ما ہی محصلة یوجب الاتفاق فیہ للحیوانات وذلک کاستعداد الحرکة الارادیة واما وجوب النفس فی بعض الانواع فلیس مما یقتضیہ الحیوانیة ولو کان کذلک لاتفقت افرادہا فیہا قولہ ومنشأ ہذا الغلط ان البیاض الخ ہذا علی تقدیر ان یکون المبدء جزءاً من المشتق سواء کان المشتق عبارة عن الذات والنسبة والمبدء کما ہو المشہور من مذہب الجمہور او عبارة عن المبدء والنسبة الی الذات کما ہو مختار السید المحقق قدس سرہ واما علی رأی المحقق الدوانی فالبیاض عین الابیض ولیس البیاض شیئاً داخلاً فی الابیض لانہ قال فی حواشی شرح التجرید الابیض اذا اخذ لا بشرط شئ فہو عرضی واذا اخذ بشرط لا شئ فہو العرض المقابل للجوہر فکما ان طبیعة الذاتی جنس ومادة باعتبارین وفصل وصورة باعتبارین کذلک طبیعة العرض عرض وعرضی باعتبارین فالمشتق معنی بسیط ہو المبدء ماخوذ الا بشرط شئ وتحقیق الکلام فی ہذا المقام مذکور فی موضعہ قولہ ومن المغالطات المشہورة الخ یعنی انہ اذا کان المطلوب معلوماً فلا وجہ لطلبہ وان کان مجہولاً فبم یعرف انہ المطلوب حین حصولہ کعبد آبق ینشدہ من لا یعرفہ فلو وجدہ فبم یعرف انہ العبد الآبق الذی کان فی طلبہ وہذا الاشکال قد خاطب بہ مانن سقراط فعرض علیہ قیاساً واستنتج منہ مطلوباً ولم یحل عقدة التشکیک کذا قال الشیخ فی اوائل برہان الشفاء وبہذا ظہر ان ہذا الاشکال لا اختصاص لہ بالمطلوب التصوری اصلاً کما قد یتوہم قولہ والجواب محصلہ انا لا نسلم ان المطلوب اما معلوم مطلقاً او مجہول مطلقاً حتی یلزم تحصیل الحاصل او طلب المجہول المطلق بل یجوز ان یکون معلوماً من وجہ ومجہولاً من وجہ ای من حیث نفس حقیقتہ فیطلب العلم بہا بالکسب کما اذا علمنا الانسان بوجہ الکاتب وبعد علمہ بہذا الوجہ قصدنا علم حقیقتہ فہو معلوم من وجہ وصالح لان یطلب حقیقتہ فاذا انتقلنا منہ الی مبادیہ ثم منہا الیہ حصل لنا العلم بحقیقتہ وصار الوجہ المجہول معلوماً فلا یلزم تحصیل الحاصل ولا طلب المجہول المطلق قولہ فنقول المدعی ثابت الخ قال البعض

الا ان التحقيق ان هذه المغالطة ليست عامة الورود بل انما يرد على القاعدة القائلة الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض الى موجبة كلية ويكفي في جوابه ان مبناه على تساوي نقيضي المتساويين وعموم نقيض الاخص من نقيض الاعم وانه مخصوص بما سوى نقائض الامور العامة او على انتاج اللزوميتين لزومية والسر فيه ان بطلان عكس النقيض المذكور انما يستلزم بطلان النتيجة الموجب لبطلان احدى مقدمتي القياس لا لبطلان نقيض المدعى حتى يثبت المدعى قوله كيف والشيئان في الاصل والعكس الخ يعني انه لا بد ان يكون الشيء في الاصل والعكس ماخوذاً على نحو واحد والشيء الذي اخذ في الاصل وهو قولنا كلما لم يكن المدعى ثابتاً كان شيء من الاشياء ثابتاً خاص اذ هو في قوة قولنا كلما لم يكن المدعى ثابتاً كان نقيضه ثابتاً فلا بد من ان يوخذ في العكس ايضاً كذلك فيكون معناه كلما لم يكن نقيض المدعى ثابتاً كان المدعى ثابتاً وهذا صادق ومنشأ الغلط انه اخذ الشيء في الاصل على وجه العموم وفي العكس على وجه الخصوص واورد على هذا الجواب تارة بانا نضم مقدمة صادقة الى العكس الذي سلمه المجيب فينتج المقدمة التي انكرها بان نقول كلما لم يكن شيء من الاشياء ثابتاً لم يكن ذلك الشيء اي النقيض ثابتاً وكلما لم يكن ذلك الشيء ثابتاً كان المدعى ثابتاً فينتج كلما لم يكن شيء من الاشياء ثابتاً كان المدعى ثابتاً هف واجيب عنه بمنع كلية الكبرى فان من جملة تقادير عدم ثبوت ذلك الشيء عدم ثبوت شيء من الاشياء كما يحكم به الصغرى وعلى هذا التقدير لا يكون المدعى ثابتاً وتحقيقه ان ثبوت المدعى على جميع التقادير الواقعية عند عدم ثبوت نقيضه مسلم وتقدير عدم ثبوت شيء من الاشياء ليس من التقادير الواقعية فلا يلزم ثبوت المدعى عند عدم ثبوت نقيضه على هذا التقدير وتارة بان الشيء الماخوذ في الاصل عام ضرورة ثبوت الاعم عند ثبوت الاخص فيجب ان يكون في العكس كذلك ولا يخفى على المتامل سخافته قوله من مجيب يجيب يعني انا لا نسلم بطلان عكس النقيض وهو قولنا كلما لم يكن شيء من الاشياء ثابتاً كان المدعى ثابتاً لان المقدم فيه محال والمحال جاز ان يستلزم محالاً آخر واورد عليه بان استلزام المحال محالاً وان كان امراً تجويزاً لكن قد يجزم العقل بعدم الاستلزام بواسطة قضية اخرى كما قد يجزم بالاستلزام بواسطة مقدمة اخرى ونحن نجزم في المقدمة القائلة كلما ثبت المدعى ثبت شيء من الاشياء وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يثبت شيء من الاشياء لم يثبت المدعى او الى قولنا ليس البتة اذا لم يثبت شيء من الاشياء يثبت المدعى وهذا العكس مجزوم ومع الجزم في هذا العكس لا يجوز العقل صدق قولنا كلما لم يكن شيء من الاشياء ثابتاً كان المدعى ثابتاً واجيب عنه بان عدم ثبوت شيء من الاشياء ملزوم

لارتفاع النقيضين اعني المدعى ونقيضه وهو مستلزم لاجتماع النقيضين فيكون عدم ثبوت شيء من الشيأين
لازما للمجموع ثبوت المدعى ونقيضه فيكون لازما لاحدهما وهو ثبوت المدعى فيصدق العكس قطعا وما قال
المورد ونحن نجزم الخ ففيه ان عكسه على طور القدماء الزوية موجبة مثل العكس المتقدم ولا تنافي بينهما نعم
عكسه على طريق المتاخرين نقيض العكس المتقدم لكن لا اعتداد به فتامل وههنا كلام طويل ذكره يوجب
الاطناب **قوله** كان القياس ايضا غير برهاني بل يكون اما جدلا او خطابية او شعرا **قوله** وينبغي ان يعلم
الخ اعلم انهم قالوا ان الموضوع وذاتياته تكون مفروغة عنها في العلم واستدل عليه صاحب المحاكمات
بان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسئلة في هذا العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية
وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات
الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل توقف
الشيء على نفسه واورد عليه بان فرعية ثبوت الشيء للشيء على ثبوت المثبت له مم وانما الحق الاستلزام
وفيه ان المقصود ان التصديق بالهلية البسيطة مقدم على التصديق بالهلية المركبة ولا توقف لهذا على
فرعيته ثبوت الشيء للشيء كما لا يخفى **قوله** والمبادي ما يبتنى عليه المسائل اعلم ان لكل واحد من العلوم النظرية مبادي
وموضوع ومسائل فالمبادي اما تصورية وهي الحدود والموضوعات للمسائل ولعوارضها الذاتية وهي قسمان احدهما امور لا ينفع في العلوم
الاحده فقط كحدود الاعراض الذاتية المطلوبة من الفن اذ هليتها من المسائل وثانيهما ما يوضع فيه حده وهليته البسيطة كموضوع العلم
وما يدخل فيه من الاجزاء اذ ما لم يتصور الموضوع بماهيته الحقيقية المتوقفة على هليته البسيطة لم يمكن ان يبحث
عنه واما تصديقية وهي المقدمات التي يؤلف منها قياسات ذلك العلم اي المقدمات التي تذكر في
تلك القياسات بالفعل وهي اما بديهية غير محتاجة الى برهان وعلة لا في هذا العلم ولا في علم آخر سواء
كانت مبادي للعلوم كلها كقولنا ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان او لبعض منها كالكثير من
الاوليات والمجربات ويسمى ذلك المبادي علوما متعارفة او نظرية لا يبرهن عليها في تلك الصناعة اما
لجلالة شانها عن ان يبرهن فيها وانما يبرهن في علم هو اعلى منه او لدنوها عن ان يبرهن في ذلك العلم
بل في علم دونه فيلزم تسليمها سواء كان مع استنكار ان كان للمتعلم راي يخالفه بالفعل او بالقوة او لا ويسمى
هذه المبادي مصادرات واصولا موضوعة وقال بعضهم ان هذه المبادي ان كانت مقبولة للمتعلم بسهولة تسمى
اصول موضوعة كقولنا في الهندسة الدائرة موجودة مثلا وان لم تكن مقبولة له كذلك فهي مصادرات ولما كان

اذہان الاشخاص متفاوتۃ فی الرد والقبول جاز ان یکون مقدمۃ واحدۃ اصولا موضوعۃ بالنسبۃ الی شخص ومصادرۃ بالنسبۃ الی شخص آخر للاستنکار وعدمہ وموضوع کل علم ما یبحث فیہ عن العوارض الذاتیۃ لہ او لنوعہ او نوع عرضہ الذاتی کما مر سابقا مفصلا والمسائل ما یطلب البرہان علیہا ان لم تکن بینۃ وتفصیل الکلام فی ہذا المقام مذکور فی برہان الشفاء **قولہ** احدہا الغرض اعنی العلۃ الغائیۃ اعلم ان ہہنا اربعۃ الفاظ متقاربۃ المعنی الغایۃ والفائدۃ والغرض والعلۃ الغائیۃ اما الاولان فمتحدان ذاتا متغایران اعتبارا بان الاول من حیث انہ علی طرف الفعل والثانی من حیث الترتب علیہ ولا یلاحظ فی شیء منہما کونہ باعثا للفاعل علی الفعل اما الاخیران فیلاحظ فیہما الباعثیۃ وفی الاتحاد بالذات والتغایر بالاعتبار مثل الاولین اذ الاول بالقیاس الی الفاعل والثانی بالقیاس الی الفعل فان التادیب علۃ غائیۃ للضرب غرض للضارب **قولہ** وہی التقسیم والتحلیل الخ التقسیم عبارۃ عن التکثیر من فوق الی اسفل کتقسیم الجنس الی الانواع والنوع الی الاصناف والذاتی الی الجنس والنوع والفصل والعرض الی الخاصۃ والعرض العام والتحلیل ہو التکثیر من السفل الی فوق والتحدید فعل الحد وہو ما یدل علی الشیء بما بہ قوامہ دلالۃ مفصلۃ والبرہان طریق موثوق بہ موصل الی الوقوف علی الحق ہذا ما تیسر لہذا العبد الضعیف المشتاق الی رحمۃ ربہ الہادی محمد عبد الحق العمری الخیرآبادی عاملہ اللہ بفضلہ السابق فی العواقب والبادی فی شرح الکتاب والحمد للہ علی الاتمام والصلوۃ والسلام علی رسولہ محمد خیر الانام وعلی آلہ الکرام واصحابہ العظام ما تعاقب الضیاء والظلام وتوارثت اللیالی والایام

خاتمۃ الکتاب

الحمد للہ الذی خلق الانسان علمہ البیان وارسل رسولہ بالتبیان ہادیا للانس والجان وصلی اللہ علی سیدنا محمد النبی الامی الہادی وعلی آلہ وصحبہ الی یوم التنادی اما بعد فیا ایہا الطالبون لہذا العلم الشریف والحائزون فی بیداء ہذا الفن المنیف بشری لکم واطمئن قلوبکم واستطاب نفوسکم علی انطباع ہذا الکتاب الذی ہو کالمرآۃ لحسن مطالب المرقاۃ التی الفاظہا وجیزۃ معانیہا غزیرۃ وقد کنتم لطلبتہ متمنین وفی تحصیلہ ساعین ولکن کان کالکبریت الاحمر لا وجود لہ فی عرصۃ الدہر فطبعت لانجاح مرامکم واسعاف مرادکم علی طرز جدید وحسن مزید وقد بذلنا جہدا فی تصحیحہ وتنقیحہ وقد قابلنا بنسخ عدیدۃ وقلمیۃ فجاء بحمد اللہ کما تروق النواظر ویجلو صدء الذہن والخواطر والحمد للہ علی حسن خاتمتہ ونفعنا بقبولیتہ انا العبد الراجی مغفرۃ ربہ الہادی السید عبد السبحان الدسنوی البہاری عفا عنہ الباری قد تم طبعہ تحت ادارۃ خواجہ عبد الواحد حفظہ اللہ عن کل حاسد سنۃ ثلث وثلثین بعد الالف وثلث مائۃ من الہجرۃ النبویۃ فی اواخر شہر الربیع الثانی بمطبع الانتظامی بمدینۃ کانفور حفظہا اللہ عن حوادث الدہور

رسالة في الوجود الرابطي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فاض من وجوده جميع الوجودات واستنار بنوره جميع المستنيرات واستضاء بضوئه سائر المظلمات فهو الذي في حد ذاته وجود ونور يهدي لنوره من يشاء والصلوة والسلام على النور الذي اشرقت وجه الارض والسماء وعلى آله واصحابه الذين اخذوا في ايديهم مصابيح الهدى ونوروا به المشارق والمغارب الى تحت الثرى

وبعد فقد سألني بعض اصحابي ان الخص لهم ما اخترعه الباقر الداماد في الوجود الرابطي وانظم جل اختلافاته في الربط في سلك واحد ما تعقد لهم تبزئيت ما سولت به نفسه واظهار ما هو الحق بما افتى به الفضلاء الكرام والاساتذة العظام فما الا لهم حررت هذا الوجيز مرتجلا واظهرت الكنوز المخفية مستعجلا عسى ان ينتفع به اقوام هم للحق تبعون وان استنكره قوم الذين هم بحق عادون وعن الصراط لناكبون وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب والان اشرع في المقصود مستعينا بمن هو منبع الخير والجود ومتمسكا بذيل من بيده الخيرات والبركات وهو احمد ومحمد ومحمود واعلم قد تفرد صاحب الافق المبين في امر الوجود الرابطي عن القوم في امور منها ان القوم عندهم يطلق الوجود الرابطي على معنيين الاول النسبة الثابتة الخبرية الحاكية الايجابية والثاني وجود الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل وان شئت قلت وجود الشيء ملحوظا بانه للغير وهذا هو وجود الحقيقة الناعتية وهو احد اعتبارات وجود الشيء في نفسه الذي يقال له الوجود المحمولي فان لكل شيء سواء كان واجبا او حقيقة جوهرية او حقيقة ناعتية عرضية وجود في نفسه محمول عليها ولذا يقال له الوجود المحمولي وهو يباين ويقابل للوجود الحكائي فهذا الوجود في نفسه ان كان وجود الواجب فهو وجود في نفسه بنفسه لنفسه وان كان وجود الجوهر فهو وجود في نفسه لنفسه وان كان وجود العرض فهو وجود في نفسه لغيره والقوم قد فسروا هذا الاعتبار الاخير بوجود الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل وتارة بوجود الحقيقة ملحوظا بانه للغير وقد نصوا في مواضع من كلامهم ان الوجود الرابطي يوجد في مصاديق الهليات المركبة دون البسيطة وقد نقلنا على تائيد ما قلنا عبارة ملك العلماء قدس سره في القول الضابط ان شئت فلترجع اليه وصاحب الافق المبين قد اخترع اعتبارا آخر للوجود الناعتي وقلده الصدر الشيرازي والقاضي الكوفاموي وهو تحقق الشيء في نفسه مجردا في لحاظ العقل عن الاضافة الى المحل وزعم ان هذا الاعتبار هو محمول الهلية البسيطة من العقود وقال وهذا هو مفهوم آخر غير تحقق الناعت في نفسه لكنه على ان يكون في محل فلهذا لا يقع محمولا للهلية البسيطة بل محمولا للهلية المركبة وهذا الوجود عنده ليس برابطي بل وجود محمولي فالوجود الرابطي عند القوم وعند الباقر هو تحقق في نفسه ولكن على ان يكون في محل او وجود هذه الحقائق ملحوظا بانه للغير وهو لا يوجد في غير مصاديق الهليات المركبة باتفاق القوم والباقر والفرق بين مذهب القوم وبين ما ذهب اليه الباقر ان الوجود الناعتي عند القوم

له اعتبار واحد وهو ما ذكرنا ولا يوجد الا فى مصاديق الهليات المركبة وعند الباقر له اعتبار آخر وهو وجود محمولى يقع فى مصاديق الهليات البسيطة وهذا الاعتبار وان كان اعتبارا من الوجود الناعتى عنده لكنه وجود محمولى وليس بوجود ... يسميه بمعنى من يقول له وجود رابطى كما يستفاد اعترافه بذلك وهذا القائل كما اخترع هذا الاعتبار اخترع معنى آخر للوجود الرابطى ويسميها النسبة المضمنة ويقول بتحققها فى مرتبة الحكاية من العقود الهلية المركبة فهو مخالف للقوم فى امرين احدهما فى اختراع اعتبار آخر للوجود العرضى الثانى فى اعتبار امر آخر للوجود الرابطى فى مرتبة الحكاية من العقود الهلية المركبة قال ملك العلماء قدس سره ان للوجود الرابطى والوجود لغيره معنيين احدهما النسبة الايجابية الحاكية لا الوجود الرابطى الذى اخترعه صاحب الافق المبين اى النسبة فى المحمول والموضوع سوى الاخبارية الحاكية فانه من شانه واحرى بان يكتب على انيابها الاغوال من الكتابة على الاوراق وثانيها وجود الشئ فى نفسه على انه فى محل هو لا سبيل بالاعتبار فى وجه المحكى ان النسبة لا تكون الا فى الحكاية واما السبيل للاعتبار الثانى فنقول مصاديق الهليات المركبة مشتملة عليه دون مصاديق الهليات البسيطة فى الايجابيات وقس عليه لعدم الرابطى فى السوالب ثم نقل قول بعض التلامذة على ما نقلنا عنه فى القول الضابط وبه يعلم تحقيق كلام القوم بقى الكلام فى ان ما ذكرنا من مذهب صاحب الافق المبين هو مذهبه فلنقل عبارته بجملتها ثم نشرحه ونفسره ثانيا لئلا يتغلط فى فهم عبارته وبه يعلم ان شارح السلم القاضى السنديلى منه انتحل فيما قال وليسلم من الآفة فى انتحاله ثم نشيد ما فهمناه من عبارته من كلام الفضلاء الذين هم شركائنا فى مذهبه ثانيا ثم نحكم فى تعقيد مذهبه رابعا فنفصله اما الامر الاول والثانى فقال الوجود الرابطى يقع بحسب اصطلاح الصناعة على معنيين باشتراك اللفظ اوعليه ... اصطلاح الصناعة منه غير سديد نعم هو اصطلاح من الحكمة كما افاد فى تعليقه سوية وحكمة يمانية ايمانية احدهما ما يقابل الوجود المحمولى اى وجود الشئ فى نفسه ... للوجود المحمولى وهذا يعم وجود الشئ فى نفسه لنفسه كوجود الواجب او وجود الشئ فى نفسه لنفسه كوجود الجوهر ووجود الشئ فى نفسه لغيره كوجود العرض وهذا منه نص على ان احد معنى الوجود الذى سيبينه مقابل للوجود المحمولى ومناقض له وقد صرح فى آخر كلامه بتعميم وجود الشئ فى نفسه للجواهر والاعراض حيث قال وعلى قياس ما تلى عليك يقع لفظ الوجود فى نفسه بالاشتراك على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطى بالمعنى الاول وهو وجود نفس الشئ على الاطلاق وعلى الحقيقة ويعم بالذات كوجود الجواهر وهو الوجود فى نفسه لنفسه اى وجود الشئ لنفس الشئ وبالغير كوجود العرض وهو الوجود فى نفسه لغيره اى وجود الشئ لا لغيره للشئ والآخر بازاء المعنى الاخير وهو ما يحصل بنفسه ولكن للطبائع الناعتية وقال فى كلمة الهية ان اجناس القسمة وفيها تثنية القسم بحسب لحاظ وجودات الطبائع الامكانية فالوجود المطلق هو الذى موضوعه الماهية اما وجود نفس الشئ لنفس الشئ او وجود نفس الشئ لا لنفس الشئ بل لغيره واما الواجب القائم بالذات فهو وجوده نفسه لا وجود شئ غير نفس الوجود فاذن الوجود بما هو وجود لنفسه او وجود شئ هو هو النفس ذلك الشئ او لغيره ... يستعمل ... بحسب المراد وهو اعلى ذا لك لا حد له يقع لا يكاد فى الهلية ... وثانيهما النسبة الحكمية الاتحادية التى فى جملة العقود وهى النسبة المضمنة وحده اى ذلك الا حد وجود شئ فى شئ اى ثبوت شئ لشئ ومباين بالحقيقة النوعية للوجود المحمولى كما هو مباين للنسبة الحكمية الاتحادية التى

في خلية العقود وهذا الاعتبار مما تفرقه وهو ما قال تلك لعلها امر وقد بعض شرة هو الحري بان يكتب
ارباب العقول من الكتابة على الاوراق اي تحقق الشيء في نفسه الذي حد به وجود الشيء على الاطلاق ثم
بين المعنى الثاني للوجود الرابطي بقوله والآخر ما هو احد اعتبارات وجود الشيء الذي هو من الحقائق الناعتية في
نفسه وهذا منه نص على ان الوجود الرابطي هو احد اعتبارات وجود الشيء الذي هو من الحقائق الناعتية لا
لكلا اعتباريه فعلم منه ان لوجود الشيء الذي هو من الحقائق الناعتية اعتبارين الوجود الرابطي احد اعتباريه ولكن
اني ههنا لم يبين ذلك الاعتبار الذي لا يطلق عليه الوجود الرابطي وانما يبين الاعتبار الذي يطلق عليه الوجود
الرابطي بقوله وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل او لعله لشيء او حاصلا عند شيء
او غير ذلك اعني بذلك ان تحققه في نفسه على هذه الحيثية لا يكون لذاته كما في تحقق الحقيقة القائمة بنفسها
على سبيل شأن العقود الحاصلة للطبائع المبهمة لا انه المعنى الرابط الذي هو تحقق الشيء شيئا ليصح ان وجود
العرض وان كان وجودا في نفسه لكن لا كوجود الحقيقة الجوهرية لكون هذا المعنى معروضا للاضافة وهو كونه في محل بخلاف
وجود الحقيقة الجوهرية وكذا هذا المعنى وان كان رابطيا لكن لا كالرابط الذي هو تحقق الشيء شيئا اي المعنى النسبي
وذلك كما يقال وجود البياض في الجسم او وجود المعلول للعلة او وجود المعلوم عند العالم اذ المراد هو وجوده
في نفسه ولكن في الجسم اذ وجود العرض في نفسه هو بعينه وجوده في موضوعه و وجود المعلول في نفسه ولكن على ان يكون
منتسبا الى العلة من ان وجود المعلول في نفسه من حيث هو وجود معلول هو بعينه وجوده منتسبا الى علته و
وجود المعلوم في نفسه ولكن بما هو مكشوف للذي العالم والغرض من الامثلة ان وجود العرض و وجود المعلول و وجود المعلوم
كل منها وجود في نفسه محمول على ماله الوجود وليس رابطا نسبيا لكنه معروض للاضافة فان وجود البياض وان كان وجودا
في نفسه لكنه بعينه وجوده في موضوعه و وجود المعلول وان كان وجودا في نفسه لكنه هو بعينه وجوده منتسبا الى العلة
و وجود المعلوم وجود في نفسه لكنه بعينه وجوده بما هو مكشوف لذي العالم وبالجملة الوجود الرابطي ليس الا وجودا في نفسه لكنه يعرضها
الاضافة فعلى هذا يصح اطلاق الوجود الرابطي الا على الوجود في نفسه المعروض للاضافة فاذن هذا الوجود الرابطي اي المعنى
الثاني ليس طباعه ان يباين تحقق الشيء في نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التي هو عليها كما صرح به فيما نقلنا عنه
واما الوجود الرابطي الذي هو احدى الرابطتين في الحمليات المركبة من العقود وهو المعنى الاول الذي بينه بقوله احدهما ما يقابل
الوجود المحمولي ففي طباع نفس مفهومه ان لا يفيد تحقق الشيء في نفسه فانه وجود الشيء شيئا ويقابل تحقق الشيء
في نفسه الذي هو الوجود المحمولي ولما كان ههنا مظنة ان يتوهم ان الوجود الرابطي اذ هو وجود في نفسه يتحقق منه
الحمليات البسيطة او الرابطي بالمعنى الثاني يحكي عن الوجود في نفسه مع انه وجود رابطي و الوجود الرابطي يقع محمولا في الحمليات المركبة
بما قرره ههنا دفعه بقوله واني لست اعني بقولنا ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول بما هو كذلك قال المحشي السيد الباقر
ليس المذكور محمولا في قوله مد ظله فاذن آه لا المعنى الاول في التقسيم انتهى وقوله بما هو كذلك نص على ان الوجود الرابطي
بما هو كذلك اي الوجود الرابطي يقع في الحمليات البسيطة حتى يكون قولنا البياض موجود في الجسم عقدا حمليا بسيطا
فان بذلك اي وقوعه بما هو وجود رابطي لا يكاد يصح توجيهه فعلم ان الباقر متفق مع القوم في ان الوجود الرابطي بما هو
رابطي لا يصح ان يقع في مصاديق الحمليات البسيطة و هذا الخلاف في ان السيد يقول ان للوجود الناعتي

اعتبارین احدہما وجود فی نفسہ غیر رابطی وثانیہما وجود فی نفسہ رابطی والرابطی بما ہو رابطی لا یصح ان یقع فی مصادیق
الحملیات البسیطۃ بما صرح بہ فی ہذا الکلام والقوم یکتفون علی الاعتبار الذی ذکروا ای الوجود المعروض للاضافۃ
ولما ذکر ان الوجود الرابطی بما ہو کذلک لا یقع فی الحملیات البسیطۃ علم ان لہ اعتبارا آخر غیر رابطی تحقق فی مصادیق
الحملیات البسیطۃ ففصل الاعتبارین بقولہ بل انما اعنی ان وجود الشئی الناعتی یصلح ان یجرد فی لحاظ العقل
عن ذلک الاعتبار ویؤخذ من حیث تحقق ذلک الشئی وینعقد ہلیۃ بسیطۃ فیقال البیاض موجود فلیس البیاض من
الموجودات الحقیقیۃ یعنی بہ فلیس البیاض من الموجودات الحقیقیۃ بل ہو من الموجودات قطعا وان کان وجودہ الذی
لیس من اقلیم المجاز بل ہو فی ذاتہ علی سبیل الحقیقۃ لیس لذاتہ بل ہو لغیرہ المنعوت بہ فعلم ان عروض الاضافۃ
لا یخرجہ من الموجودات الحقیقیۃ الناعتیۃ فان عرضت لہا الاضافۃ لکن لہا وجودا فی نفسہا فلہ صلوح ان یجرد
فی لحاظ العقل عن ذلک الاعتبار ویؤخذ من حیث تحقق ذلک الشئی فی نفسہ وینعقد ہلیۃ بسیطۃ فہذا منہ نص قطعی
ان الوجود الرابطی بما ہو رابطی غیر متحقق فی مصادیق الحملیات البسیطۃ وما یوجد فی مصادیقہا وان کان اعتبارا
من الوجود الرابطی الا انہ لیس بوجود رابطی بل ہو وجود فی نفسہ غیر رابطی فی ہذا الاعتبار ثم ذکر فذلک الاعتبارین بقولہ
وان وجودہ لہ اعتباران احدہما انہ تحقق البیاض فی نفسہ لا علی التجوہر ای لا کتحقق الجوہر ووجودہ فی نفسہ وہو
بذلک الاعتبار محمول الہلیۃ البسیطۃ من العقود والآخر انہ بعینہ فی الجسم وہذا مفہوم آخر غیر تحقق البیاض فی نفسہ و
ان کان ہو بعینہ تحقق البیاض فی نفسہ ملحوظا بہذہ الجہۃ وہذا منہ نص علی ان کونہ بعینہ فی الجسم غیر تحقق البیاض فی
نفسہ وان کان عین وجود البیاض ملحوظا بانہ للغیر او منعوت وبالجملۃ تحقق البیاض بعینہ فی الجسم وان کان عینا
لتحقق البیاض فی نفسہ ملحوظا بانہ للغیر لکنہ مغایر لتحقق البیاض فی نفسہ مجردا عن ہذا الاعتبار فان ہذا الاعتبار لیس
وجودا رابطیا وذلک وجود رابطی فالاعتبار الآخر سواء غیر تحقق البیاض بعینہ فی الجسم او تحقق البیاض ملحوظا بہذہ
الحیثیۃ وجود رابطی وتحقق البیاض فی نفسہ مجردا عن ہذا الاعتبار وجود محمولی فہذا متغایر لذلک فعلم ان للوجود
الرابطی تعبیرین واظن ان ہذا القول ہو ماخذ قول الفاضل السندیلی شارح السلم حیث لیس ما لہ الا تحقق الشئی فی نفسہ و
لکن علی ان یکون فی محل او وجود ہذہ الحقائق ملحوظا ومعتبرا بانہ للغیر فان الفاضل السندیلی قد اخذ التعبیر الاول
ای تحقق الشئی فی نفسہ لکن علی ان یکون فی محل من قولہ والآخر انہ بعینہ فی الجسم بملاحظۃ ان مرجع الضمیر تحقق البیاض فی
نفسہ ولذا عبر عنہ بتحقق الشئی فی نفسہ وعبر عن قولہ انہ بعینہ فی الجسم بقولہ ولکن علی ان یکون فی محل والباعث علی
ہذا التعبیر ان السید الفاضل نفسہ عبر عن الوجود الرابطی فی صدر الکلام بتحقق الشئی فی نفسہ ولکن علی ان یکون فی محل
واخذ التعبیر الثانی ای وجود ہذہ الحقائق ملحوظا ومعتبرا بانہ للغیر عن قولہ تحقق البیاض فی نفسہ ملحوظا بہذہ الحیثیۃ فحدث
للوجود الرابطی تعبیران وہما غیر تحقق البیاض فی نفسہ المجرد فی لحاظ العقل عن الاعتبار فانہ فی ہذا اللحاظ لیس بوجود رابطی وان
ان کان اعتبارا للوجود فی نفسہ للحقائق الناعتیۃ التی ہو فی الواقع رابطی ولذا قال الفاضل السندیلی والثانی ما ہو ا
اعتباری وجود الشئی الذی من الحقائق الناعتیۃ فی نفسہ وہذا ہو بعینہ ما قال السید والآخر ما ہو احد اعتباری وجود
الشئی الذی ہو من الحقائق الناعتیۃ فی نفسہ بتبدیل لفظ الآخر بلفظ الثانی وما قال الفاضل لیس ما لہ الا تحقق الشئی
فی نفسہ ولکن علی ان یکون فی محل ہو بعینہ قولہ لیس معناہ بتبدیل لفظ لیس معناہ بقولہ لیس ما لہ وما لہ واحد ولکن اوقع الناس
فی الغلط حتی ظنوا انہ مجموع احد الاعتبارین بعینہ والآخر بمآلہ وہذا من بعض الظن کما لا یخفی علی المطلع علی ماخذہ وفہم من

فحاصله الآخر انه بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية ان لهذا الاعتبار الذي هو وجود رابطي تعبيران وقد اصاب فيه لكن زاد فيه بما هو بريء عنه وجوابه على الشق الاول اعتبار غير مستقل لحق للوجود المستقل وعلى الشق الثاني وجود مستقل لحقه اعتبار غير مستقل وما زاد الا خيالا فان في كلامه كما نقلنا عنه كلا التعبيران وجودان مستقلان حتى ان في كلام الفاضل الشارح ايضا كلاهما مستقلان ولا نعلم من اي كلامه اخذ هذا لعله فهم من قوله والآخر انه بعينه في الجسم كونه في الجسم وهذا اعتبار غير مستقل وهل هو الا الاخذ والانتحال وهذا هو منشأ فهم الشارح عندي ولعل غيري يتكلم فيه بما يقتضيه لكن دقيق الفهم يستحسنه ويعده من سوانح الوقت وذلك الفضل من الله العزيز العلام قال وانما يصح ان يقع محمولا في الهلي المركب كقولنا البياض موجود في الجسم مفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها وانما هو في الجسم والمحل اي الاعتبار الثاني يقع محمولا في الهلي المركب وهذا منه نص على ان الوجود الرابطي بما هو رابطي لا يقع محمولا في الهلي البسيط كما يقتضيه لفظ انما فلا يصح وقوعه محمولا في الهلي البسيط فما يقع فيه انما هو وجود محمولي ويؤيده ما تحاشى ههنا ان يقع محمولا في الهليات البسيطة بقوله ولست اعني بقولي آه فعلم ان الاعتبار الاول وان كان اعتبارا للوجود الرابطي لكن ما هو رابطي لا يقع في الهليات البسيطة بل بما هو غير رابطي وربما يجعل حينئذ موضوع العقد فيقال وجود البياض هو وجوده في الجسم او المحل وهذا ايضا هلي مركب لكنه غير حاك عن وجوده في نفسه وهذا من خواص الماهيات الناعتية اي هذا الوجود الرابطي والاعتبار الثاني من خواص الماهيات اي هذا الوجود الرابطي الاعتبار الثاني من الوجود الناعتي من خواص الماهيات الناعتية واما الاعتبار الاول فكما يوجد في الماهيات الناعتية يوجد في الحقائق الجوهرية فقد تحقق مذهبه بحيث لا يبقى فيه مجال ريب وارتياب كما لا يخفى على اولي الالباب لكن لا باس لو نشير اشارة اجمالية الى الفرق بين مذهبه ومذهب القوم لكون المقام مما يعرف وينكر وهو ان القوم قد قسموا الوجود المحمولي الى وجود حقيقة الجوهرية والعرضية والسيد ايضا داخل في ذلك لا اختلاف بين القوم والسيد ان القوم على ان وجود الحقيقة الناعتية وجود في نفسه معروض للاضافة وهو كونه في محل او نعتا لشيء آخر او ملحوظا بانه للغير ولم يزيدوا على ذلك فعندهم للعرض اعتبار واحد هو تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل او وجود هذه الحقائق ملحوظ بانه للغير فعندهم الوجود المحمولي للحقيقة الناعتية ليس الا وجودا رابطيا والسيد اخترع اعتبارا آخر لها كما نقلنا عنه فعنده لوجود الحقيقة الناعتية اعتباران احدهما تحقق البياض في نفسه لا على التجوهر وهو بذلك الاعتبار محمول الهلي البسيط من العقود والآخر انه بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح ان يقع محمولا في الهلي المركب فعنده للوجود الناعتي اعتباران احدهما وجود محمولي صرف والاخرى وجود محمولي رابطي ولم يوجد في كلام القوم الاعتبار الاول ولم يفرقوا ان وجود العرض باعتبار يقع محمولا للهلي البسيط وباعتبار يقع محمولا للهلي المركب بل قالوا ان القضية الحاكية عن وجود الشيء في نفسه سواء كان وجود الجوهر او وجود العرض قضية هلية بسيطة فلا ينعقد عندهم من الوجود المحمولي للعرض الا قضية واحدة وهي هلية بسيطة بخلاف مذهب السيد كما فصلت ان الوجود المحمولي الصرف للعرض من مخترعات السيد الباقر وليس له اثر في كتب القوم هذا ما يفهم من كلامه صريحا كما نقلنا منه ان قلت لما انحصر الوجود الناعتي عند القوم في الاعتبار الذي هو وجود رابطي هي وجود

بالحقيقة في نفسه ولكن على ان يكون في محل او وجود هذه الحقائق ملاحظا ومعتبرا بانه للغير فلا يصح الحكاية بالهلية البسيطة
على مرتبة من مراتب الحقائق الناعتية ولا ينعقد من العرض ووجوده في نفسه هلية بسيطة وينحصر عقد ها
في الحقائق الجوهرية فان القضية القائلة بان البياض موجود يكون بالضرورة مشتملة على الوجود الرابطي
في مرتبة مصداقها فان البياض لا يكون له عندهم الا وجود رابطي فانه لكونه من الحقائق الناعتية لا يكون وجوده
المحمولي الا رابطيا بخلاف مذهب الباقر الزاهر فانه عنده للبياض وجود محمولي صرف ووجود محمولي رابطي
فاذا حكي عن الاول وتقول البياض موجود يكون هلية بسيطة واذا حكي عن الثاني وتقول البياض
موجود للجسم يكون هلية مركبة واما عند القوم فكلاهما في حيز الهلي المركب لكونهما حاكيين عن الوجودين
الرابطيين فلا يتحقق الهلي البسيط في الاعراض عندهم على انا نقول اذا قلت البياض موجود فلا ان تكون
هذه القضية حاكية عن وجوده في نفسه المقطوع عن الاضافة فهذا اعتراف بتحقق الاعتبار المخترع
للباقر في مصداقها مع ان عندهم ليس للوجود الناعتي الا اعتبار واحد وهو الوجود المعروض للاضافة
وان كانت حاكية عن وجوده في نفسه المعروض للاضافة والاعتبار فيكون هلية مركبة بتحقق الوجود الرابطي
في مرتبة مصداقها قلنا فرق بين ان يكون القضية حكاية عن الوجود الرابطي ويكون المحكي عنه هو الوجود الرابطي وبين ان يكون
الحكاية عن امر مشتمل على الوجود الرابطي والهلية المركبة هو هذا الا اذا فهذا اعقلة عن مذهب القوم فيخ توضيح
مذهبهم فان عندهم للوجود الناعتي ليس الا اعتبار واحد وهو الوجود المعروض للاضافة فالوجود المحمولي للحقائق
الناعتية ليس الا رابطيا فهذا الوجود المحمولي الرابطي اذا جعل محمولا في قضية وتقول البياض موجود او البياض
موجود للجسم يكون حاكية عن تقرر الذات العرضية ووجودها فيكون هلية بسيطة فان الهلية البسيطة
ما يكون حاكية عن تقرر الذات ووجوده لا مرية في ان هذه القضية حاكية عن الوجود في نفسه للعرض وان
كان هو وجودا رابطيا فمصداقها وان كان وجودا رابطيا لكن ليس مشتملا على الوجود الرابطي حتى يكون هلية
مركبة كما في قولنا الجسم ابيض فان مصداقه مشتمل على الوجود الرابطي وهو كون الجسم بحيث يوجد له البياض فان
القضية الهلية المركبة لا بد ان يشتمل مصداقها على الوجود الرابطي او العدم الرابطي لا ان يكون مصداقها الوجود
الرابطي نفسه فان القضية الحاكية عن الوجود في نفسه سواء كان ذلك الوجود محموليا صرفا كما في قولنا الجسم
الجسم موجود او وجودا محموليا رابطيا كما قولنا البياض موجود او البياض موجود للجسم هلية بسيطة فعندهم يكون
قولنا البياض موجود والبياض موجود او البياض موجود للجسم كلاهما هليتين بسيطتين لكونهما حاكيتين عن نفس تقرر الذات
العرضية واما عند الباقر فالاولى يكون بسيطة لكونها حاكية عن نفس تقرر الذات والثانية تكون هلية مركبة
لكونها حاكية عن امر زائد على التقرر والوجود في نفسه اذ مفادها عنده ان البياض حقيقة ناعتية فلا يكون بسيطة
فقولنا البياض موجود حاك عند السيد عن وجود البياض في نفسه فيكون هلية بسيطة وقولنا البياض
موجود للجسم حاك عن كونه حقيقة ناعتية كما هو مصرح بنفسه كما مر منا نقل كلامه واما عند القوم فكلاهما حاكيان
عن وجود البياض وان كان هو وجودا رابطيا سواء كان محمول القضية الوجود الصرف الغير المضاف الى المتعلق
العرض كما نقول البياض موجود او الوجود المضاف اليه فان كلاهما عندهم هو الوجود الرابطي لا غير فان عندهم

ليس للوجود الناعتي الا اعتبار واحد سواء اطلقته وتقول البياض موجود او اضفته الى متعلق الموضوع وتقول
البياض موجود للجسم واما عند الباقر فتارة يحكي عن الاعتبار الاول وهو الوجود المحمولي الصرف وتقول
البياض موجود فيكون هلية بسيطة وتارة عن الوجود المحمولي الرابطي فيكون هلية مركبة بالحمل الهلي البسيط
عنده ما يكون حاكية عن الاعتبار الثاني هذا ما عندي في تحقيق مذهب القوم والباقر الداماد واما ما هو الحق
في هذا المقام فستعرف ان شاء الله تعالى ولو شئت ان نزيد لك يقينا فيما تحملنا فاعلم ان ما اثبت
من التوجيه للمقام يوافقنا فيه الفضلاء العظام والعلماء المشار اليهم بالبنان في الاعيان والاعلام
وهو الامر الثالث بحسب ما وعدناه منهم القاضي الكوفاموي فانه قال في بعض حواشي شرح السلم بهذا
النحو من الوجود الناعتي اعني وجود الشيء لناعتيه له اعتباران احدهما اعتباره في نفسه من غير لحاظ التعلق بالغير
بل يلحظ من حيث انه تحقق الشيء في نفسه فهو محمول بهذا الاعتبار للهلي البسيط كما يقال البياض موجود
وثانيهما اعتباره بغيره المنعوت بذلك الشيء لا لذاته واذا لوحظ بهذه الحيثية فيقال البياض موجود في
الجسم ومفاده انه حقيقة ناعتية وجودها في نفسها للمحل وحينئذ محمولا في الهلي المركب وتفصيله في الافق
المبين انتهى وهذا الكلام من هذا الفاضل الجليل المؤمن المصدق بجميع ما جاء به الباقر نص على ان اعتباري
ما ذكره الاعاظم القاصرون ان الاعتبارين تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل و وجوده هو تحقق
ملاحظا بانه للغير كيف وانما هما وجودان رابطيان يقعان محمولا للهلي المركب والاعتبار الاول المفهوم
من كلام الباقر والقاضي هو الذي يقع محمولا للهلي البسيط وقال في بعض حواشيه اعلم ان الجمهور ذهبوا الى
ان للعرض وجودا في نفسه ومع ذلك له ربط بشيء آخر كالسواد مثلا مع وجوده في نفسه مرتبط بالجسم وهذا
الارتباط يسمى بالحلول والقيام والوجود الرابطي عندهم غير الوجود الذي للعرض في نفسه انتهى هذا القاضي
ما مر بقوله اعلم ان الجمهور الخ صريح في ان مذهب القوم ان للعرض وجودا في نفسه وله ربط بشيء آخر و
هذا الارتباط يسمى بالحلول والقيام والوجود الرابطي وعندهم القيام بالموضوع هو وجود العرض لكن لما كان
مقلدا للسيد الباقر وهو كان معلمه قال في آخر كلامه وهو غير الوجود الذي للعرض في نفسه ايماء الى
ما هو الحق عنده ومقتبس من كلام معلمه وهذا مؤيد لما اخترنا من التوجيه ومنهم الفاضل الاستاذ تلميذ الشارح
العلام علم الهدى في الناظرين ان وجود الشيء الذي هو من الحقائق الناعتية له اعتباران احدهما
اعتبار تحقق الشيء في نفسه مع قطع النظر عن الارتباط بالغير وان كان في نفس الامر متحققا فيه وبهذا
الاعتبار يكون وجوده محمولا للهلية البسيطة كقولنا البياض موجود في نفسه وثانيهما تحقق الشيء
في نفسه بان يكون في الغير وبهذا الاعتبار يكون محمولا للهلية المركبة كقولنا البياض موجود في الجسم ولكن
هذا الاعتبار زائد على وجوده في نفسه ثم وجوده بهذا الاعتبار ان شئت فسرته باللازم الذي هو
معنى حرفي غير مستقل اعني كونه في محل وان شئت فسرته بالمعنى الثاني كما بينه الشارح مفصلا انتهى
وهذا الكلام نص في ان الاعتبارين ما ذكرنا والاعتبار الذي هو وجود رابطي له تعبيران واي نص فوق هذا
ومنهم الفاضل النبيل مجتهد الشيعة تلميذ الشارح العلام قدس سره قال في تعليقه اعلم ان الوجود بحقيقة

الناعتية اعتبارين احدهما وجودها فی نفسها مع قطع النظر عن کونها للغیر ای الموضوع وهذا هو الاعتبار الذی لم یذکره الشارح لعدم تعلق الغرض بذکره والثانی هو الذی ذکره الشارح وفسره بالتفسیرین احدهما کونه ذلک الوجود الذی هو فی نفسه للغیر وهو الموضوع وثانیهما نفس ذلک الوجود ملاحظا ومعتبرا باللحاظ الغیر الاستقلالی والاعتبار ذلک فیکون الاول عبارة عن ذلک الاعتبار نفسه والثانی عن الملحوظ والمعتبر بذلک اللحاظ والاعتبار وقول الشارح فی بیان الاول ولیس مآله الا تحقق الشیء فی نفسه ولکن علی ان یکون للغیر لا یعتبر فی بدو الامر وان کان بعد بیان الفرق یظهر جلیة الحال انتهی وهذا نص فی ان کلا الاعتبارین للحقیقة الناعتیة غیر مذکور فی کلام شارح السلم بل المذکور احدهما وله تفسیران مذکوران فی کلام الشرح احدهما فی زعمه اعتبار غیر مستقل وثانیهما وجود مستقل لحقه اعتبار غیر مستقل فهؤلاء تلامذة شارح السلم سمعوا منه او قالوا بالفهم بعد انطباق الماخذ فقولهم مستند له مؤید فلا یسمع غیر هذا من الاقوال التی لا مستند لها ولا اثر لها فی کلام الناقدین المعتبرین المعتبر انظارهم علی المعیار الصحیح ومنهم التلمیذ للباقر الذاخر النحریر المتبحر الصدر الشیرازی صاحب الاسفار فانه قال فیه فی فصل اطلاق الوجود الرابطی الوجود الرابطی فی صناعاتهم یکون علی المعنیین احدهما ما یقابل الوجود المحمولی وهو وجود الشیء المستعمل فی مباحث المواد الثلث وهو ما یقع رابطا فی الحملیات الایجابیة وراء النسبة الحکمیة الاتحادیة التی هی تکون فی جملة العقود وقد اختلفوا فی کونه غیر الوجود المحمولی بالنوع ام لا ثم فی تحققه فی الهلیات البسیطة ام لا والحق هو الاول فی الاول والثانی فی الثانی ما هو احد اعتباری وجود الشیء الذی هو من المعانی الناعتیة ولیس معناه الا تحقق الشیء فی نفسه ولکن علی ان یکون فی شیء آخر او له او عنده فاذن هذا الوجود الرابطی لیس طباعه ان تباین تحقق الشیء فی نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته هو علیها واما الوجود الذی هو احد الرابطین فی الهلیة المرکبة فنفس مفهومه یباین وجود الشیء فی نفسه وفی قولنا البیاض موجود فی الجسم اعتباران اعتبار تحقق البیاض فی نفسه وان کان هو فی الجسم بذلک الاعتبار محمول هل البسیط والآخر هو بعینه فی الجسم وهذا مفهوم آخر غیر تحقق البیاض فی نفسه وان کان هو بعینه تحقق البیاض فی نفسه ملحوظا بهذه الحیثیة وانما یصح ان یکون محمولا فی الهلی المرکب ومفاده انه حقیقة ناعتیة لیس وجودها فی نفسها لنفسها بل للجسم انتهی وهذا الکلام نص فیما قلنا من الاعتبارین من الوجود الناعتی ویندفع ما یتوهم من ان الاعتبارین هما المذکوران فی الشرح فهذا التلمیذ الباقر الذاخر الذی له آیات ورایات منصوبة فی ارض العلوم الحکمیة وله ید طولی فی مبلغ الی سماء العلوم الفلسفیة یقول باعلی نداء واجهر صوت ان ما اخترناه من التوجیه وجه مطابق للماخذ فقد ثبت من کلمات تلامذة الشارح وتلمیذ الباقر ومقلده الفاضل القاضی انه لا مجال للارتیاب فیما ذکرنا فهذا التحقیق مذهبه اما الکلام فی تنقید مشربه ففی موضعین الاول فیما اخترعه من الاعتبار للوجود الناعتی والثانی فیما اخترعه من النسبة المتضمنة فی موضوع الهلیة المرکبة او محمولها اما الکلام فی الموضع الاول فتفصیله ان فیما اخترعه فیه کلام من وجوه اما اولاً فلما افاد الاستاذ العلام سیدنا الامام الهمام قدس سره انه لو اعتبر وجود البیاض فی نفسه مع قطع النظر عن المحل بحیث یکون ذاتا مستقلة کان معدوما

بل ممتنعاً كما ان الثوب اذا اعتبر صيرورته فى القطن كان موجوداً واذا اعتبر مبائنا للقطن فى تاعلى حياله كان ممتنعاً من تلك الحيثية
فلا معنى لاعتبار تحقق البياض فى نفسه مع قطع النظر عن المحل حتى يكون قولنا البياض موجود قضية هلية بسيطة
واما ثانياً فما يقول هذا العبد الذى له بضاعة مزجاة فى العلوم ان الوجود المحمولى المطلق شامل لوجود الجوهر والعرض
والفرق بينهما ليس الا ان وجود الجوهر وجود فى نفسه بنفسه ووجود العرض وجود فى نفسه لغيره فالمطلق المشترك بينهما
فى مرتبة لا بشرط شئ فان كان الاعتبار الاول عبارة عن الوجود فى نفسه المطلق المقطوع النظر عن الاعتبار
المقسم لا وجود العرض وان كان عبارة عن وجود العرض فى مرتبة بشرط لا عن المحل فيخرج عن العرضية بل يصير ممتنعاً واما ثالثاً
فلان الهلية البسيطة ما يكون حاكياً عن وجوده فى نفسه لمنعوته كقولنا البياض موجود فى الجسم فقضية هلية
بسيطة لا هلية مركبة ويكون مفاد قولنا البياض موجود بعينه مفاد قولنا البياض موجود فى الجسم لا غير فتامل فى الصف واما
رابعاً فلان ما قال ان الاعتبار الاول تحقق البياض فى نفسه لا على التجوهر آه ان اراد به تحقق البياض لا كتحقق وجود الجوهر بل لغيره
فهو الاعتبار الثانى وان اراد به تحقق البياض فى نفسه الذى هو فى مرتبة الاطلاق اعم من ان يكون نعتا لمنعوته او لا يكون
فهذا مما لا يتصور فى العرض فان وجود العرض فى نفسه منحصر فى كونه نعتاً لمنعوته هذا ما القى على روعى وعلى سداعتقادى واعتمادى
واما الكلام فى الموضع الثانى فهو ان السيد نزعم ان الهليات المركبة مشتملة على الوجود والعدم الرابطين سوى النسبة
الرابطة الحاكية حيث قال واما العقد الهلى المركب كقولنا الفلك متحرك ففيه نسبتان احدهما الوجود والعدم الرابطة
اذ ما يرومه الرائم ههنا كون وجود شئ لشئ هو استقرار شئ عن شئ فيلحظ للوجود نسبة الى موضوعه ثم للمحمول الى متعلق الموضوع
الوجود وهى النسبة الحكمية اللازمة فى جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود كان الوجود ينسب الى المحمول ثم ينسب
المجموع الى الموضوع بالنسبة الحكمية ان وجود هذا المحمول له وان جعل موضوعه الموضوع كان ينسب الوجود الى الموضوع
ثم يربط المحمول بالموضوع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود الموضوع على صفة كذا وذلك فى الموجبات وفى
السوالب يلحظ نسبة العدم الى ما يعتبر موضوعاً له ثم ينسب المجموع الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعاً له
ينسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعاً له ينسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع
لسلب النسبة الحكمية الايجابية فيقال لا يوجد للموضوع هذا المحمول وان اعتبر الموضوع موضوعاً للسلب العدم الى الموضوع
ثم يسلب بذلك ربط سلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على صفة كذا فاذن احدى تلك النسبتين جزء
منفرد فى العقد وهى النسبة الحكمية الرابطة بين حاشيتيها فى اجناس العقود وانواعها على الاطلاق واما النسبة الاخرى
وهى نسبة الوجود الى الموضوع او المحمول او نسبة العدم الى احدهما فهى ليست جزءاً منفرداً بل هى مضمنة فى المحمول والموضوع فالمجموع
تلك النسبة جزء منفرد للعقد او للموضوع كك انتهى **وفيه** ما افاد الاستاذ العلامة قدس سره كلام من وجوه **اما اولا** فلانه ان
اراد ان الهلى المركب لا ينعقد حتى تلحظ النسبة المضمنة والنسبة الحاكية ليست بكافية فى الحكاية عن محموله فذلك
سفسطة ظاهرة فانا لا نفرق بين الفلك موجود والفلك متحرك فى انه كما يفهم من الاول ان الموجود ثابت للفلك
كك يثبت من الثانى ان مفهوم المتحرك ثابت له وكما ان فى انعقاد القضية الاولى لا يحتاج الى نسبة اخرى
كك لا يحتاج فى القضية الثانية الى نسبة اخرى اصلا **واما ثانيا** فلان هذه النسبة المضمنة معنى غير
مستقل فعلى تقدير كونها جزءاً للموضوع او المحمول لا يبقى صالحاً لوقوعه حاشية للقضية فان المحكوم عليه او

المحكي عنه من مستقل البتة واما ثالثاً فمع قطع النظر عما ذكرنا اذا اعتبر العدم الرابطي مضمناً في المحمول ثم نسب الى الموضوع بسلب الايجاب يصح محصله الى ان الموضوع ليس يوجد له المحمول كما زعم نعم لو اعتبر في السالبة الوجود الرابطي كما اعتبر في الموجبة ثم نسب المحمول مع هذا الوجود بسلب النسبة الايجابية الى الموضوع فهو ظاهر جداً فاستبان ان ما ذكره صاحب الافق المبين سفسطة محضة لا ينبغي للعقلاء ان يلتفتوا اليه فضلاً ان يعول عليه كذا افاد الاستاذ العلامة قدس سره في حاشيته على شرح السلم فقد ظهر ان كل ما ذكره ليس له معنى محصل اصلاً فالصواب ما اتفق عليه القوم وتلقاه الناقدون بالقبول ان الوجود الرابطي يطلق على معنيين احدهما النسبة الايجابية الغير المستقلة التي هي جزء للعقود الايجابية وثانيهما وجود الشيء في نفسه لشيء في موضوع لكون ذلك الشيء من الحقائق الناعتية وهو المحكي عنه لايجابات الهليات المركبة لكن ما يفهم من ظاهر كلامهم ان المحكي عنه لكل هلية مركبة مشتمل على الوجود الرابطي وهو غير صحيح فان كون الوجود الرابطي بالمعنى الثاني في كل هلية مركبة لا يصح بل انما يصح في القضايا التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية في سائر الهليات المركبة وتفصيل القول في هذا المقام على ما يفهم من كلام الاستاذ قدس سره ان الوجود الرابطي بمعنى النسبة التامة الخبرية لا يتحقق في مرتبة مصاديق العقود اصلاً لا في الهليات البسيطة ولا في الهليات المركبة واما الوجود الرابطي بمعنى الوجود المستقل الذي لحقه اعتبار غير مستقل كوجود الاعراض فتحققه في جميع العقود ايضاً باطل لعدم تحققها في الهليات البسيطة باعترافهم اذ لا وجود للوجود بحسب مزعومهم لعدم تحققها في الاعراض الانتزاعية كالزوجية والفردية اذ ليس لها وجود ينسب الى موضوعاتها بل وجودها وجود موضوعاتها بالجملة لا يتحقق هذا المعنى للوجود الرابطي في كثير من الهليات المركبة في مرتبة مصاديقها واما الوجود الرابطي بمعنى الاتصاف والعروض المغاير للمعنيين الاولين كما هو مقتضى كلام بعضهم فتحققه في جميع العقود ايضاً باطل اما اولاً فلان هذا المعنى من جزافات صاحب الافق المبين وهو غير محصل بعد بل لا يعقل من العروض الا وجود العرض المنتسب الى موضوعه بانه فيه والاتصاف ليس الا كون الشيء موجوداً له العرض وهو راجع الى الوجود المستقل الذي لحقه اعتبار غير مستقل وقد بان انه غير متحقق في الهليات البسيطة مطلقاً وفي كثير من الهليات المركبة في مرتبة المحكي عنه واما ثانياً فلان الاتصاف والعروض ونحوهما معانٍ اعتبارية لا يصح للوجود الا بناءً على انتزاعهما ومناشئ انتزاعهما في الصفات الانضمامية ذوات الصفات الموجودة في الموصوفات وذوات الموصوفات الموجودة فيها الصفات فالاولى مناشئ لانتزاع معنى العروض والثانية مناشئ لانتزاع معنى الاتصاف واما في الصفات الانتزاعية فلا يصح ان يقال ان مناشئ انتزاع هذه المعاني الاعتبارية في الواقع الصفات الانتزاعية الموجودة في موصوفاتها او موصوفاتها الموجودة فيها تلك الصفات اذ لا وجود للصفات الانتزاعية في الواقع وانما الوجود لموصوفاتها فحسب والذهن في مرتبة الحكاية ينسب وجود موصوفاتها الى مفهوماتها المنتزعة فمناشئ انتزاع هذه المعاني في الواقع هناك هي مناشئ انتزاع مبادي المحمولات التي هي صفات انتزاعية وعلى هذا فالوجود في الواقع في مصاديق العقود التي مبادي محمولاتها الانتزاعية هي ذات الموضوع لا غير لكنها بحيث ينتزع عنها مبدأ المحمول فلا يتحقق الوجود الرابطي في مصاديقها

وبالجملة الوجود نفس صيرورة الذات وكان منشأ انتزاعه نفس المهية بلا حيثية زائدة فمصداق حمل الوجود هو مصداق حمل الذاتيات وهي نفس الذات فهي كما انها منشأ لانتزاع الذاتيات ومنشأ لارتباط الذاتيات بالذات كذلك هي منشأ لانتزاع الوجود ولانتزاع ارتباط الوجود فما ذكروا من تحقق الوجود الرابطي في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود ان ارادوا به تحقق مفهوم الوجود الرابطي في تلك المرتبة فهذا باطل وان ارادوا به تحقق مصداقه مطلقا سواء كان نفس الذات للموضوع فقط او هي مع معنى زائد عليها فتحققه في جميع العقود مسلم لكن لا يجديهم اذ هذا المعنى محقق في مرتبة المحكي عنه لحمل الذاتيات ايضا ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مصداق الوجود هي نفس المهية وان ارادوا ان للوجود الرابطي مصداقا مغائرا لذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه فقد عرفت ان هذا لا يصح بل انما هو في القضايا التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية لا في الهليات البسيطة ولا في كثير من الهليات المركبة وبالجملة الوجود الرابطي بمعنى النسبة التامة لا يتحقق في مصاديق العقود مطلقا وكذا مفهوم الوجود الرابطي غير متحقق في مرتبة المصداق واما مصداق الوجود الرابطي فان اريد به نفس الذات للموضوع فقط او هي مع معنى زائد عليها فيتحقق في جميع العقود سواء كانت هليات بسيطة او مركبة ولا يصح قولهم ان مصداق الهليات البسيطة غير مشتمل على الوجود الرابطي وان اريد به مصداقا مغائرا لذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه فلا يصح الحكم بتحققه مطلقا في الهليات المركبة بل انما هو في القضايا التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية واما الهليات البسيطة فعلى تقدير زيادة الوجود تشتمل بالضرورة على الوجود الرابطي كما تشتمل بعض الهليات المركبة واما على تقدير العينية وكون الوجود منتزعا عن نفس الذات لم يكن لارتباط موضوعه هو منشأ انتزاعه في مرتبة المحكي عنه اذ تحقق الارتباط بين الشيئين في الواقع فرع تحقق الشيئين وما ذكروا من انه لو لم يكن لمبدأ المحمول ارتباط بالموضوع لمصداق الربط الذي هو مرتبة الحكاية فممنوع الا ترى الى حمل الذات على نفسها وحمل ذاتياتها عليها اذ لا ارتباط هناك في الواقع بين الموضوع ومبدأ المحمول والربط الايجابي صادق بلا مرية فالقضية الحاكية عن تقرر الذات على تقدير العينية بمنزلة الهلية البسيطة والهلية المركبة المنعقدة من الذات والذاتي كلاهما سيان في عدم اشتمالها بحسب المصداق على الوجود الرابطي هذا هو ميزان التصحيح حاولنا تمهيده لازالة اعوجاج عرض لطبائعهم فاحزن بهذا افكارهم ومعارج انظارهم فاختبر به اوهامهم انتهى كلامه الشريف بهذا التحقيق لكلام القوم وتنقيد مذهبهم **ومنها** ان المصنف قد ذكر ان الوجود الرابطي بمعنى وجود الشيء في نفسه لا يكون لغيره الذي يتحقق في الهليات المركبة في مرتبة المحكي عنه لا يصلح للاتصاف الا المبادي واما الامور المحمولة فلا يصح الاتصاف به كما صرح به في الافق المبين حيث قال اني احكمت ما حكم به شركائي فيما يقولون ان المحمولات بما هي محمولات ليس وجوداتها في انفسها الا وجودها لموضوعاتها ولسنا نعني بذلك ان وجودها في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها كما في الاعراض اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل انه لا وجود في نفسه انما يتصور هناك الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه هو موجود في نفسه هو انه ثابت للموضوع نفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه ثابت للموضوع ومدلول الاول انه موجود في نفسه وموجوديته ليست الا ان يكون هو من الموجودات في انفسها بل موجود لموضوعه وذلك ما نعني موجوديته في نفسه انتهى **وانت** لا يخفى عليك ان كلام هذا المحقق نص في

ان الوجود الرابطي بالمعنى الثاني لا يتحقق الا في المبادي فان لها وجودا مغايرا يمكن انتسابها الى موضوعات تلك المبادي فلا يتحقق هذا المعنى الا اذا كان لهذا الشيء وجود مغاير لوجود موضوعه ويكون هذا الشيء بنفسه متعلقا بآخر كالنعت بالنسبة الى المنعوت واما الامور المحمولة فليس لها وجود مغاير لوجودات موضوعاتها لان الحمل اتحاد المتغايرين في لحاظ في نفس الامر فليس هناك في نفس الامر وجودان يكون احدهما للمحمول والآخر للموضوع حتى يمكن عروض النسبة واعترض عليه بعض الفضلاء بان مدار كلامه على ان المحمول لا يكون له وجود في نفسه ولم يبين وجهه مع ان طول كثير ابلا فائدة كما هو دابه وان قيل انه اذا كان له وجود في نفسه هو لموضوعه لم يكن وجوده في نفسه متحدا مع وجود الموضوع يقع اثبات الوجود الرابطي للمحمول يدل على مغايرة ذاته لذات الموضوع ولا يتصور اتحاد الوجود بينهما حقيقة والاتحاد المجازي يتصور في صورة ان يكون للمحمول وجود في نفسه وايضا لا يدري ما معنى اتحاد الوجود بين العارض والمعروض فالاتحاد فيه حقيقة مع تغاير الذاتين لكن غير متصور ولو اريد الاتحاد بالعرض كما صرح به فمناطه ليس الا الحلول والانتزاع وهو مشترك بين المبادي والمشتقات فالحق ان مناط الحمل في العوارض على الحلول واما خصوص المواطاة والاشتقاق فناش عن المحمول فان كان قابلا لان يقال الموضوع هو هو كان يكون مشتقا وما في حكمه كان حمله حمل بالمواطاة والا فحمل بالاشتقاق كالمبادي واعترض عليه بعض الاكابر قدس سره بانه نداء من بعيد فانك قد عرفت ان الوجود الرابطي بهذا المعنى انما هو المنتسب الى الغير وهذا انما يصح اذا تعدد وجود المنتسب والمنتسب اليه واذ لا يتصور فيما يكون فيه حمل بالمواطاة ومناط الاتحاد ليس على مجرد الانتزاع او الانضمام بل على انتزاع شيء يصح معتبرا او عنوانا عما ينتزع عنه في وجود هذا المنتزع هو وجود المنتزع عنه لانه هو اما اذا كان الانتزاع انتزاع شيء على انه صفة متغايرة للمنتزع عنه فوجوده بما انه انتزاعي لا يكون لنفس وجود موضوعه فيمكن انتساب هذا الوجود بما انه للانتزاعي منسوب الى موضوعه وتابع له بخلاف الصفات المحمولة فان وجوداتها بما هي نفس وجودات موضوعاتها لانها هي انتهى وتحقيق هذا القول انه لا ريب انه اذا قامت بعض الاعراض بالموجودات قياما انضماميا او انتزاعيا كان هذا القيام الذي هو نحو من الوجود زائدا على وجود موضوعاتها اما اذا كان الصفة انضماميا فظاهر واما اذا كان انتزاعيا زائدا على الذات كالفوقية والتحتية وغير ذلك كان وجودها زائدا على وجود موضوعاتها فان انتزاع امثال هذه الوجودات لا يحصل من نفس وجود الموضوع بل بالاضافة الى امر آخر او مقائسته امر آخر فوجوداتها ليس نفس وجود موضوعاتها فلا شبهة في زيادة وجوداتها على موضوعاتها ومغايرة وجودها عن موصوفاتها فيمكن انتساب هذا الوجود بما انه للانتزاعي الى معروضاتها واما المشتقات فلها اتحاد بالعرض مع معروضاتها فوجوداتها بما هي نفس وجودات موضوعاتها والسر فيه على ما افاد بعض الاعلام قدس سره ان للاشياء الموجودة ينتزع عنها مفهومات لها علاقة بها وتلك العلاقة ينسب وجود تلك الموجودات اليها بالعرض بان يكون الوجود حقيقة للموجودات وينسب الى تلك المفهومات بالعرض ويحمل تلك المفهومات عنوانا لهذه العلاقة ويقال ان الوجود هي تلك المفهوم وذلك المفهوم الذات فانه عنوان لكل شيء ذهنيا كان او خارجيا محققا كان او مقدرا ثم اذا قامت بعض الاعراض بالموجودات قياما انضماميا او انتزاعيا فقد وجد لها نسبة الى الموجودات والى عنوانها الذي

وجود ما وجوده وهو مفهوم الذات فقد حصل من مفهوم الذات مع اعتبار هذا الانتساب مفهوم المشتق وهو
الذات القائم بها ذلك العرض فيحكم بهذا المفهوم على تلك الذات بالاتحاد لان مفهوم الذات كان متحدا بما زاد
عليه الا انتساب المبدأ وهو حاصل لقيام المبدأ فلهذا المفهوم اتحاد بالعرض ويكون هذا الحكم حكاية عن الموضوع
القائم به المبدأ هذا على ما هو المشهور في مفهوم المشتق واما على راي المحقق الدواني فللمبدأ اعتباران اعتبار
العرض حقيقة بما هي غير الموضوع فهو المبدأ القائم واعتباره من حيث هو مع قطع النظر عن هذه المغايرة فله علاقة
مع الموضوع يناسب وجوده اليه فله نحوان من الوجود احدهما وجود مغاير للموضوع وهذا وجوده حقيقة والآخر
وجوده لوجود الموضوع وهذا وجوده بالعرض وهذا هو مفهوم المشتق الذي يحكم باتحاده مع الموضوع انتهى
فقد وضح ان المشتقات لها اتحاد وجت مع معروضاتها ولو بالعرض فوجوداتها بما هي نفس وجود موضوعاتها
وليس لها وجود مغاير لوجود موضوعاتها حتى يكون في نفس الامر وجودان يكون احدهما للموضوع والآخر
للمحمول حتى يمكن عروض النسبة واما المبادي فلها وجود في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها واما الامور المحمولة
فليس لها وجود في انفسها اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه هذا التحقيق قول السيد الباقر ومنها
انه قد اختلف في ان القضية التي محمولها معدوم بل هو موجبة هلية مركبة او سالبة هلية بسيطة فذهب العلامة
القوشجي الى انها سالبة بسيطة والعدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع بخلاف ما اذا جعل
المحمول مفهوما آخر سواه وتبعه الصدر المعاصر للمحقق الدواني ووافقه صاحب الافق المبين في القول بان العدم
اذا وقع في حيز المحمول كقولنا زيد معدوم كانت القضية سالبة بسيطة لا محالة والكلام الذي وقع بين
المتعاصرين في مبسوط في محله وهو بمعزل عن غرضنا والغرض ههنا ذكر ما توهم صاحب الافق المبين
وتفصيله ان العلامة القوشجي قال ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع بخلاف ما اذا
جعل مفهوما آخر سواه واذا كان العدم من غير رابطة آخر يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة
السلبية وقد اعترض عليه المحقق الدواني بان وجود الرابطة ضروري في كل قضية على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة
بين سلب الشيء عن نفسه وانتفاءه في نفسه كيف ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن
نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل هو نفس الموضوع والعدم
داخل في النسبة فيصير المآل الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو كون النسبة سلبية على تقدير كون
العدم محمولا مع انه خلاف البداهة لان اي مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما السلب او الايجاب
والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بالسلب عنه والايجاب به اجاب عنه معاصره اولا
بان مراد شارح التجريد بقوله يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه ليس هو ان معنى زيد معدوم مثلا سلب
زيد عن نفسه حتى يكون في قوة قولنا زيد ليس بزيد اذ لا يفهم هذا المعنى من زيد معدوم بل اراد ان معناه سلب الموضوع
بالنفس لا سلب شيء عنه كما في زيد ليس بقائم وسلب الشيء في نفسه حكم بانتفاءه لا انه معلل به وثانيا
بانه ان اراد بقوله اي مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بالسلب والايجاب ان له ان يحكم بينهما
بذلك حكما يكون الوجود او العدم رابطا بين طرفيه فمسلم لكن الكلام في ان يكون العدم محمولا ولا يكون

الوجود وهو العدم رابطا بين الطرفين بحيث يمكن ان يتعلق به بسيط سوا الرابطة بينهما لا يكون سوى الهيئة
الاتحادية والملاحظة بين الطرفين وان اراد ان لا ان يتحقق بينهما نسبة من غير ان يكون الوجود والعدم
رابطا بين الطرفين بل بمجرد ملاحظة الطرفين حصل نسبة حكمية فممنوع ضرورة ان هذا محقق بمفهوم الوجود
والعدم وحمل ما سواهما لابد له من حمل الوجود او العدم رابطا كما ذهب اليه القوم
والايجاب المحقق عن ارادة الاول بينه ان اراد سلب الشيء في نفسه سلب الوجود في نفسه
وان اراد ان سلب متوجه الى ذات الموضوع لا الى النسبة الحملية فهو مصادم لبداهة العقل وفطرته
الايجابية لا يكون في هذه القضية محمول هو عين ارادة الثاني بانه من البين ان مراد القائل بان كل مفهوم سواء
كان هو الوجود او العدم او غيره يمكن للعقل ان يقيسه الى غيره ويحكم بينهما بالايجاب او السلب وذلك
الممنوع فلا يتم قوله اذا كان العدم محمولا يكون النسبة سلبية لجواز ان يكون ايجابية ثم الفطرة شاهدة بانه لا بد
في كل قضية من الرابطة بحسب ما كان المحمول ومن يحكم بخلافه فسلامة فطرته ممنوع كيف والفطرة لا تفرق بين
قضية وقضية في الاجزاء انتهى واعترض عليه صاحب الافق المبين وشنع عليه تشنيعا بليغا وقال
سخافة ما يتوهم ان العدم اذا اخذ في حيز المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته
للموضوع وان لو اعتبر سالبا كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود او لو ارجع السلب الى ذات الموضوع
كان المعنى سلب الموضوع عن نفسه وهو ليس معنى العدم بل هو معنى غيره ويصح تحليله بان يقال هو مسلوب عن
نفسه لانه المعدوم في نفسه فليست قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانتفائه في نفسه لا سلبه عن نفسه
او سلب الوجود عنه فان ذلك عن حيز الهلية المركبة وليس من المستغربات اذ عار تحصيل الجعل البسيط
استنكار ان يتصور الليسية الحقيقية في سنخ ذاتها مع عزل النظر عن الوجود وسلب الشيء في نفسه من دون
الى ثبوت ذلك الشيء اليس مقابل التقرر صادر عن الجاعل هو ليسية الحقيقية في جوهرها مع عزل النظر
عن الوجود هذا مع ان تجدد الجعل البسيط من المشائية لا يستنكرون ذلك ومحصلهم ان الوجود
هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها انتهى
وفيه على ما افاده الاستاذ العلامة قدس سره نظر من وجوه اما اولا فلانه لا يخفى على المتامل ان هذا الجواب
مما لا علاقة له بكلام المحقق الدواني فضلا عن ان يكون ايرادا عليه اذ ليس غرضه ان ليسية الحقيقية في
نفسها غير معقولة وان هذه الليسية ترجع الى سلب الشيء عن نفسه كما فهمه بل محصل ما ذكره ان الحكاية بهذه
الليسية لا يمكن بجعل العدم محمولا وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون في القضية التي محمولها العدم نسبة
رابطة حكمية ام لا فعلى الثاني لا يكون كلاما تاما فضلا عن ان يكون قضية وعلى الاول تلك النسبة اما ايجابية
او سلبية على الاول تلك القضية موجبة مصداقها ذات الموضوع بحيث يصح انتزاع مبدأ المحمول عنها فان
كان مما يصح انتزاعه عنها كانت القضية صادقة والا كانت كاذبة فلا يكون مصداق هذه القضية نفس الذات
وعلى الثاني فالمحمول لما معدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب المعدوم عن الموضوع فيكون القضية
زيد ليس معدوما وهذا ضد المقصود او مفهوم الموجود فيكون زيد ليس بموجود فلم يبق المحمول هو المعدوم

وقد كان الكلام على تقدير كونه محمولاً او هو نفس الموضوع فهذا ليس معنى العدم على انه لا يكون
المحمول حينئذ المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كونه محمولاً **واما ثانياً** فلان العدم
الماخوذ في المحمول اما عدم مستقل فلا يكون رابطة فلا يكون هذه القضية سالبة لان الاطلاق فيها بمعنى
عدم رابطي وهو اما عدم رابطي فلا يكون محمولاً اذ المحمول لابد وان يكون ملحوظاً بالاستقلال وبلا
احتمال ولا ان يكون محمولاً ورابطة لا سيما على مذهب من يقول ان العدم الرابطي والعدم من نحوين
مختلفين بالحقيقة وانه لا يمكن ان يكون معنى واحد مستقلاً وغير مستقل بلحاظين **واما ثالثاً**
فلان قولنا زيد معدوم لو كان سالبة لكان عكسه المستوي وهو قولنا المعدوم زيد ايضاً سالبة واللازم
كون هذا العكس سالبة او ارتكاب ان السالبة القائلة زيد معدوم لا ينعكس ولا يمكن عكسه المستوي
من الاضاحيك التي تضحك منه الصبيان **واما رابعاً** فلان هذا الفاضل صرح بانه لابد في كل
قضية حملية بسيطة كانت او حملية مركبة من حاشيتين ونسبة رابطة بينهما هي النسبة الحكمية
فانه قال في تحصيل هذا الكلام الذي نقلنا عنه بلا فصل ان المسقط في الاعتبار يعني في الحملية البسيطة
هو الوجود والعدم الرابطي اعني النسبة المتضمنة في احدى الحاشيتين وهي وراء النسبة الحكمية الرابطة
بينهما واجزاء القضية هي الحاشيتان والنسبة الرابطة بينهما وانما الاحتياج بحسب ما قد يقع
الاحتياج جميعاً في البسيطة [illegible] يكمل في البسائط والعقدين انتهى فقد اعترف
باشتمال كل قضية [illegible] بينهما فقولنا زيد معدوم اما ان يكون فيه حاشيتان
ونسبة حكمية رابطة بينهما او لا فعلى الثاني لا يكون قضية باعترافه فضلاً عن ان يكون من السوالب الحملية
البسيطة كما زعم وعلى الاول اما ان يكون حاشيتا هذه القضية زيد ومعدوم فالنسبة الحكمية
اما ايجابية فيكون هذه القضية موجبة قطعاً فلا يكون من السوالب الحملية البسيطة او
سلبية فيكون هذا الدال على تلك النسبة السلبية على انها لو كانت سلبية كان مفادها سلب المحمول وهو المعدوم
عن الموضوع وهذا ضد المقصود او يكون حاشيتا هذه القضية زيد ومفهوم آخر سوى المعدوم ويكون
العدم رابطة سلبية فلا يكون المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول هو المعدوم
فانظر الى هذا الرجل كيف يخبط ولا يبالي اين يذهب **واما خامساً** فلان هذا القائل قال بعد
هذا الكلام بلا فصل ومن حيث ما عرفت فاحكم ان كل عقد حملي من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول
ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب اي مصححة لصلوح الحاشيتين للتصديق والتكذيب
فان العقد انما يصير عقداً باعتبار تلك النسبة اذ بها يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منهما عقداً
بالفعل ومحتملاً للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقاً للادراك التصديقي ايجاباً او سلباً انتهى فقولنا زيد معدوم
ان كان عقد حملي او لا فعلى الثاني كيف يكون من سوالب الحملية البسيطة ومحتملاً للتصديق والتكذيب
وكيف يصلح متعلقاً للادراك التصديقي وعلى الاول يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة
للتصديق والتكذيب فتلك النسبة اما ايجابية فيكون هذه القضية موجبة واما سلبية فيكون

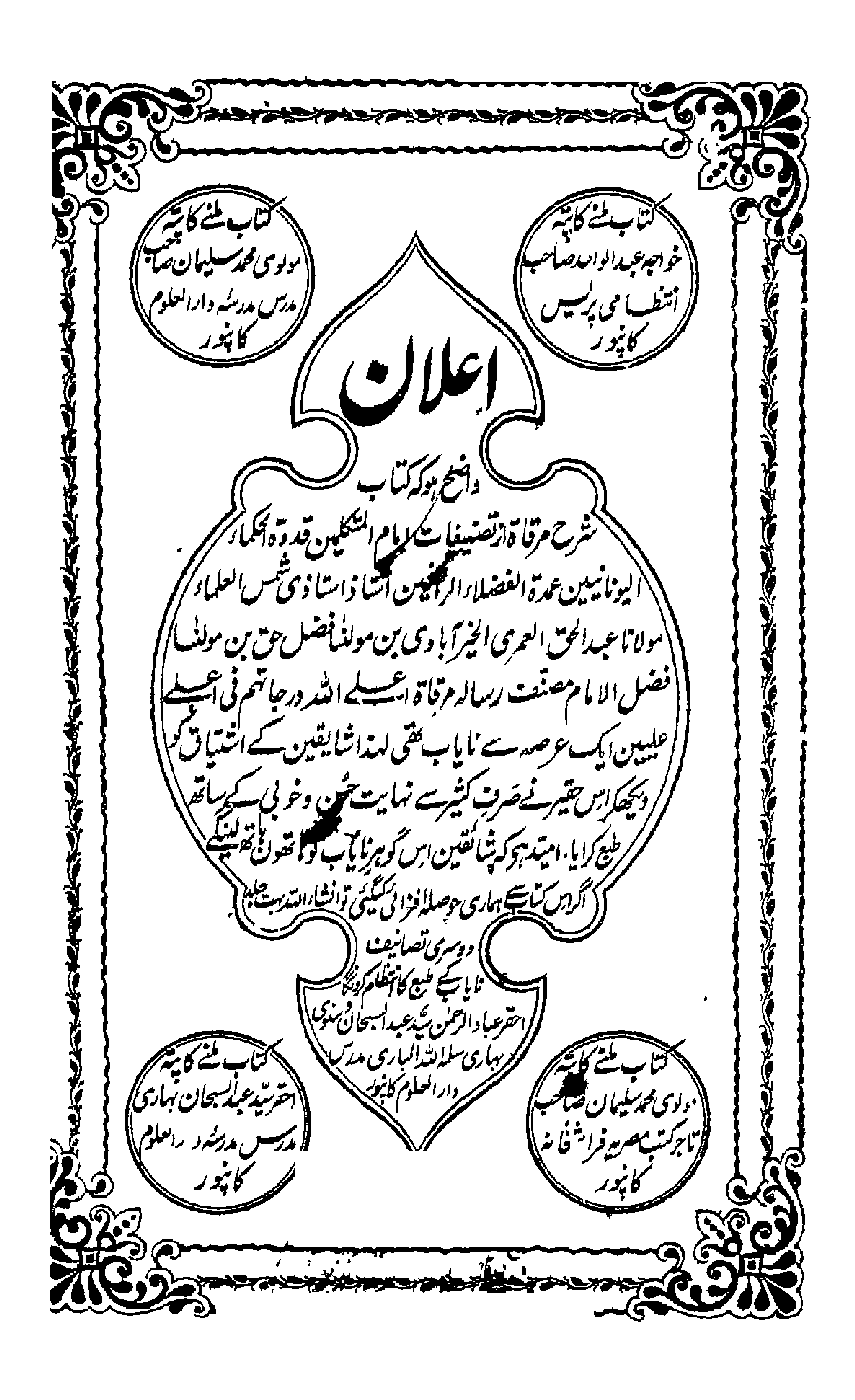
مفادہا سلب المحمول وہو المعدوم عن الموضوع وہذا ضد المقصود فانظر الی ہذا الرجل کیف یقدح فے
الحق واحقاقه ولا ینظر الی سیاق کلامه وسیاقه **واما سادسًا** فلان السید قد استصوب مذہب
الفلاسفة القدماء فیما ذہبوا الیه ان النسبة الحکمیة فی کل عقد موجبًا کان او سالبًا سوا ثبوتیة
وان لا نسبة فی العقد السالب وراء النسبة الایجابیة التی فے العقد الموجب وان مدلول العقد
السالب ومفاده ہو سلب تلک النسبة ولیس فیه حمل بل سلب حمل وان لا مادة للعقد السالب
بحسب النسبة وانما یکون المادة بحسب النسبة الایجابیة ولذلک لا یختلف المادة فے المادة
فی الموجب والسالب بحسب النسبة الایجابیة والنسبة السلبیة کما نص علیه فی الافق المبین فلو کان زید
معدوم مثلاً قضیة سالبة کان فیها نسبة حکمیة ثبوتیة وسلب تلک النسبة الثبوتیة باعتبار انه
طرفا تلک النسبة الثبوتیة التی اورد علیها السلب فی ہذه القضیة اما زید ومعدوم فیکون مفاد ہذه
القضیة سلب ثبوت المعدوم لزید وہذا ضد المقصود او زید ومفهوم آخر سوی المعدوم فمحمول
القضیة ہو ذلک المفهوم الآخر لا مفهوم المعدوم وہذا خلف **واما سابعًا** فلان الکلام علے تقدیر
کون المحمول ہو المعدوم والسید یقول انه علی ہذا التقدیر ہو من السوالب الهلیة البسیطة فیکون نقیضًا
ورفعًا للهلیة البسیطة الموجبة القائلة زید متجوہر او زید موجود لما اشترط فی التناقض اتحاد
المحمول فیکون بالضرورة محمول ہذا السالب ما ہو محمول ذلک الموجب فیکون المحمول اما المتجوہر او الموجود
فلا یکون المحمول ہو المعدوم الذی الکلام علی تقدیر کونه محمولاً فیکون من السوالب الهلیة البسیطة
زید لیس بموجود او لیس بمتجوہر لا زید معدوم فلا یکون زید معدوم من السوالب الهلیة البسیطة کما
واما ثامنًا فلانه قد اعترف السید ونص علے ان العقود السالب لا یکون فیه حمل بل سلب
حمل فعلے تقدیر کون زید معدوم من السوالب الهلیة البسیطة اما ان یکون المعدوم فی ہذه القضیة
محمولاً لزید او یکون المعدوم محمولاً فیها فعلے الاول لا یکون ہذه القضیة من السوالب فضلاً ان یکون
من سوالب الهلیة البسیطة اذ علی ہذا التقدیر یکون فے ہذه القضیة حمل لا سلب حمل فلا یکون
من السوالب وعلی الثانی خرج الکلام عما فیه فان الکلام علی تقدیر کون محمولها ہو المعدوم **واما
تاسعًا** فلانه قد اعترف بانه لا یتطور المادة الا بحسب النسبة الایجابیة فلو کان زید معدوم
قضیة سالبة فلا بد من ان یکون ہناک نسبة ایجابیة یکون لها مادة من المواد الثلث اعنے الوجوب
والامتناع والامکان ویکون فے تلک القضیة السالبة سلب تلک النسبة الایجابیة فما شیئا
تلک النسبة الایجابیة اما زید ومعدوم فیکون ہذه القضیة موجبة لا سالبة واما زید وشیء آخر فلا یکون محمول
ہذه القضیة علی تقدیر کونها سالبة ہو المعدوم بل ذلک المفهوم الآخر وقد کان الکلام علے تقدیر کون
محمولها ہو المعدوم **واما عاشرًا** فلان قوله مع ان حجد الجعل البسیط من المشائیة الضلال یستلزم
ذلک فی غایة السخافة فان الوجود لما کان عندہم عبارة عن صفة زائدة علی الذات کان العدم عبارة
عن سلب تلک الصفة الزائدة العارضة لا عن سلب الذات نعم لو کان الوجود عبارة عن الذات کان

العدم عبارة عن سلب الذات غاية الامر ان العدم اى سلب صفة الوجود عن الذات مستلزم عندهم سلب نفس الذات ع
ان الموجودية اى عروض صفة الوجود للذات مساوقة عندهم لفعلية الذات فتقول وذلك تحصيلهم ان الوجود هو تحقق نفس
الذات لا ثبوت وصف اما فالعدم ايضاً سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها ناش من سوء الفهم وعدم التدبر فيما
ذهب اليه المشائية فالحق ان ما زعم السيد اتباعاً للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان زيداً معدوم قضية سالبة
هلية بسيطة و ان ليس فيها النسبة كلام مزخرف باطل بل من الاضاحيك **فى القول الفصل** الذى يبطل مذهبه ان لا ريب
فى ان القضية السالبة مركب تام خبرى عنده صالح للتصديق والتكذيب كما اقر به ان كل عقد حملى بما هو عقد حملى من
حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب فان العقد انما يصير العقد باعتبار تلك
النسبة اذ بها يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منهما عقدا بالفعل محتملا للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقاً للادراك
التصديقي ايجاباً او سلباً انتهى فقد اعترف فى هذا الكلام ان كل عقد لا بد وان يكون فيه نسبة رابطة والعقد انما يصير
عقداً باعتبار تلك النسبة ومتى لم تعتبر فيها تلك النسبة لم يكن صالحة للتصديق والتكذيب وهذا الربط لا يختص بالعقد
الحملى الموجب بل الموجب والسالب فيه سواء ورد لهذا المذهب احد من القدماء والمتاخرين الى انه ليس فى القضية السالبة نسبة
رابطة بل الكل متفقون على ان فى السالبة نسبة سلبية وان اختلفوا فى ان النسبة السلبية عبارة عن سلب
الرابطة بين الحاشيتين فى مرتبة الحكاية وارد على النسبة الايجابية كما عند القدماء ام عبارة عن مفهوم بسيط رابط بين الحاشيتين
فى مرتبة الحكاية يباعد النسبة الايجابية غاية البعد بحيث لا يجوز العقل اجتماعهما بحسب الصدق والكذب فلا خلاف فى
كون القضية السالبة مشتملة على النسبة السلبية الرابطة بين الحاشيتين ولذا يكون صالحة للتصديق والتكذيب و
محتملا للصدق والكذب وهى حكاية ذهنية وان وقع الاختلاف فى حقيقتها **وبالجملة** لا بد فى كل قضية من رابطة بين
الحاشيتين سواء كانت القضية موجبة او سالبة والقضية مركب تام خبرى بالاتفاق والمركب التام الخبرى لا يكون مركباً
تاماً خبرياً حتى يشتمل على ما هو حكاية ذهنية فلو لم يشتمل القضية السالبة على النسبة السلبية لم يكن كلاماً تاماً مركباً خبرياً
فما توهم السيد من عدم اشتمال القضية السالبة على النسبة السلبية كما هو مخالف للاولين والآخرين **مخالف** للبداهة العقلية
فقيل توهمه بان زيداً معدوم سالبة من غير رابطة ونسبة سلبية واما توهمه بانه سالبة هلية بسيطة فقد علمت تفصيله
مما حصله ان الهلية البسيطة سواء كانت موجبة او سالبة يكون حاكية اما عن تقرر الذات كما فى زيد
موجود ومتقرر او عن سلبه وليسيته كما فى زيد ليس بموجود والقضية التى جعل فيها المعدوم محمولا لا يمكن ان يكون
حاكية عن ليسية الذات فان القضية القائلة بان زيداً معدوم لو لم يكن فيها نسبة اصلاً لا يمكن ان يكون كلاما
فضلاً عن ان يكون خبرا وان كانت فيها نسبة ايجابية فلا بد ان يكون حاكية عن مصداق وهو ذات الموضوع
بحيث يصح انتزاع مبدأ المحمول عنها فان كان كذلك يكون صادقة والا تكون كاذبة فلا يكون مصداق هذه
القضية نفس الذات وتقرره فانه حينئذ لا بد ان يكون زيد بحيث يصح انتزاع العدم عنه كانتزاع العدم

فی ذوات عنه وانتزاع العدم الخارجی حین کونه معدوما فی الخارج او انتزاع العدم الذهنی حین کونه معدوما فی الذهن بل وتکون القضیة ممکنة فان القضیة الممکنة لا تقتضی وجود الموضوع الا بامکان الحکم علی الموضوع بالعدم بالامکان فغایة مالزم اجتماع امکان وجوده مع امکان عدمه وامکان الوجود وامکان العدم لا یتنافیان بل یجتمعان وان امتنع اجتماع الوجود والعدم بالجملة لابد علی تقدیر کونها موجبة ان یکون حاکیة عن ثبوت صفة زائدة للذات فلا یمکن ان یکون حاکیة عن لیسیة الذات وانتفائه فلا یمکن ان یکون سالبة هلیة بسیطة بل هلیة مرکبة موجبة علی هذا التقدیر وان کانت فیها نسبة سلبیة فلابد ان یکون لها محمول فالمحمول اما معدوم فالنسبة السلبیة دخلت علیه فیکون مفاد هذه القضیة سلب المعدوم عن الموضوع فیکون القضیة زید لیس معدوما وهذا ضد المقصود او مفهوم الموجود فیکون القضیة زید لیس بموجود فلم یبق المحمول معدوما وقد کان الکلام علی تقدیر کون المحمول هو المعدوم او یکون المحمول هو نفس الموضوع فیکون مفاد القضیة زید لیس بزید فیکون المحمول هو زیدا لا معدوما فعلم ان کون النسبة فیها سلبیة لا معنی لها فلا یتصور الا ان یکون موجبة وقد علمت علی تقدیر کونها موجبة لا معنی لکونها هلیة بسیطة فتعین ان یکون هلیة مرکبة فظهر ان الحق مع المحقق الدوانی وما توهم السید صریح البطلان بل اشبه بالهذیان هذا جل اختلافات السید فی الرابط واحقاق الحق وابطال الباطل اذا بلغ الکلام الی هذا النصاب فلنختم الرسالة بحمد الله تعالی والصلوة والسلام علی نبیه وحبیبه سید البشر خیر الوری محمد ن المصطفی وعلی ازواجه وجمیع اصحابه واهل بیته وعترته وسائر اتباعه اللهم احشرنا تحت لوائه واحینا علی سنة نبیه وتوفنا علی ملته واسقنا من کاسه غیر خزایا ولا نادمی واغفر لنا ولسائر اساتذتنا واسلافنا واخلافنا واصحابنا واخلائنا ولمن احسننا واشرکهم فی دعائنا واشرکنا فی صالح دعواتهم آمین یا رب العالمین برحمتک یا ارحم الراحمین

ترجمة المصنف

هو ابو محمد السید برکات احمد بن الطبیب الحاذق السید دائم علی ولد فی بلدة دار الریاست محمد آباد ٹونک سنة ثمانین بعد الف ومئتین فی شهر رمضان المبارک. وکان مولد آبائه فی قریة من قری البهار القریة میر نگر - ونشأ وتربی فی حجر والده الشریف فلما بلغ مدت اوان التعلم قرء الکتب الابتدائیة فلما فرغ شرع فی قراءة الکتب العربیة الدرسیة عن والده فلما بلغ اختتامها سافر الی بلدة خیر آباد وعند حضرت امام المتکلمین قدوة الحکماء الیونانیین فخر العلماء الماهرین عمدة الفضلاء المحققین عبد الحق العمری الخیر آبادی تغمده الله بفضله البادی واخذ منه العلوم الفلسفیة والحکمیة وسائر الفنون سوی الفن الحدیث النبویة وقرء کتب الصحاح الستة علی شیخ المحدثین القاضی محمد ایوب الپھلتی القاضی فی دار الریاست بوپال واخذ منه الحدیث واجازته وبرع فی جمیع العلوم العقلیة والنقلیة وفاز برتبة فی جمیع الفنون الفرعیة والاصلیة وفی اثناء قراءة العلوم تدرس الفنون الطبیة عن والده ثم بعد ذلک رحل لتکمیله الی الطبیب الحاذق الکامل احسن الله خان الطبیب لملک الدهلی ثم تقلد المعالجة لرئیس الٹونک وصار طبیبه فی حیات والده . واسس بنیان مدرسة واشتغل بالتدریس فلما اشتهر کمالاته وانتشر براعته فی العلوم وصار صیته فی اکناف العالم اکب الطلبة عن کل دیار وامصار بقطع الفیافی والاقفار وصار مهوی بالنفس والان ایضا مشتغل بالتدریس والتصنیف . وله تصانیف فی العلوم منها هذه رسالة ومنها القول الضابط فی تحقیق الوجود الرابط



کتاب ملنے کا پتہ
خواجہ عبد الواحد صاحب
انتظامی پریس
کانپور
کتاب ملنے کا پتہ
مولوی محمد سلیمان صاحب
مدرس مدرسہ دار العلوم
کانپور
اعلان
واضح ہو کہ کتاب
شرح مرقاۃ از تصنیفات امام المتکلمین قدوۃ الحکماء
الیونانیین عمدۃ الفضلاء الراسخین استاذ استاذی شمس العلماء
مولانا عبد الحق العمری الخیر آبادی بن مولانا فضل حق بن مولانا
فضل امام مصنف رسالہ مرقاۃ اعلی اللہ درجاتہم فی اعلی
علیین ایک عرصہ سے نایاب تھی لہذا شائقین کے اشتیاق کو
دیکھکر اس حقیر نے صرف کثیر سے نہایت حسن و خوبی کے ساتھ
طبع کرایا۔ امید ہی کہ شائقین اس گوہر نایاب کو ہاتھوں ہاتھ لینگے
اگر اس کتاب سے ہماری حوصلہ افزائی کیگئی تو انشاء اللہ بہت جلد
دوسری تصانیف
نایاب کے طبع کا انتظام کرونگا
احقر عباد الرحمن سید عبد السبحان حسینی
بہاری سلمہ اللہ الباری مدرس
دار العلوم کانپور
کتاب ملنے کا پتہ
مولوی محمد سلیمان صاحب
تاجر کتب مصریہ فراش خانہ
کانپور
کتاب ملنے کا پتہ
احقر سید عبد السبحان بہاری
مدرس مدرسہ دار العلوم
کانپور